بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي لم يكن له شريك في الملك وخلق كل شيء فقدره تقديرا
الذي يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وهو معكم اينما كنتم فكبروه
تكبيرا والصلوة والسلام الأتمان على نبيه الذي ارسله بالهدى
ودين الحق الى كافة الأنام بشيرا ونذيرا وعلى آله واصحابه الذين بشروا
بالجنة التي اعدت للمتقين فكانت لهم جزاء ومصيرا اما بعد فيقول
الراجي من الأول والآخر والباطن والظاهر مغفرة ذنوبه العبد المفتقر عبد القادر
لما كان علم معرفة الأول وصفاته على العلوم واسناها بل اجلها واحليها
ومقاصده العالية الجليلة الى نيل السعادة الأبدية وسيلة وكانت
تحريرات المتقدمين في بيان مقاصده قاصرة عن تقريبها الى الأفهام وتقريرات
المتأخرين في تهذيبها متقاصرة لدى الأفهام وقد الف العالم الرباني
العلامة الدواني في ذلك كتابا هو من انفس الكتب المصنفة فيه
واحسن الزبر المؤلفة فيما يوافيه وكان مع ذلك اكثر مواضعه في انغلاق

ونجم وكواكب حقائقه في انمحاق فكان ممالا ابذله وشرح بزايل خفاه
ويهدي الى سناه وليس له ذلك فيما رايته هنالك فجال البال
وخلج في الخيال ان آتي بما يكشف وجوه خرايد عن القناع ويميط
الاصداف عن فرايد فوايد بلا دفاع لكن قلة البضاعة تمنعني عن هذه الصناعة
وعن تلك السعادة يعوقني عدم القناعة الى ان استولت رفضة الفجرة
على الاوطان واقد مني ذلك على هجرتي الى ارض حمتها جنود السلطان ابن
السلطان السلطان المجاهد لاعلاء كلمة الله الغازي بجنوده في
سبيل الله السلطان عبد المجيد خان لا زالت نصرة جنوده على اعداء
الدين مقرونة بالفتوح ما دامت الازمان والدهور وظفرة اعوانه بتفريق
شمل اخوان الشياطين موصولة بالسرور مدى الاعوام والشهور اللهم
كما ايدته بنصرك العزيز فايده وكما وعدته الخلد باعماله الصالحة فخلده
واحم بلاده وانصاره عن فساد تلك الفرقة الشنيعة والجماعة الضالة
البدعية يا رب انهم ضلوا واضلوا كثيرا فاتهم عذابا ضعفا فلعنتا
وساءت مصيرا ففي هجرتي هذه شمرت عن ساق الجد لما كنت امله
فيما مضى قاطعا للبوادي عاليا على الجبال ساعيا في الهوادي
صاعدا على الطلال رجاء ان يكون وسيلة لي الى رضاه واخذا
بيدي في شدائد اخراه انه على رجاء الراجين قدير وبالاجابة جدير

فجاء بحمد الله تعالى في مدة شرف الاسلام وامداد انفاس الاقلام لمخدرات ذلك
الكتاب كعقد اللآلي لمعاقد الكواعب الاتراب في تنوير ظلام الليالي
واسئل النفع به الى يوم يلقونه انه خير النافعين قال رحمه الله ونور
تلك الاصول التي اشار اليها في الخطبة بعونه تعالى في فصول الفصل الاول
في اثبات واجب الوجود الذي هو اسنى تلك المطالب واشرفها قد افردت
في عنفوان شبابي رسالة في هذا المطلب الاول واوردت فيها اي في تلك
الرسالة المفردة لوجوه البراهين المنقولة عن ائمة الحكمة وائمة الكلام مع ما
سنح لي فيها اي في تلك الوجوه او البراهين من المسائل الواحد بالنقض تارة
والابرام اخرى او نقض البعض وابرام البعض وكذا قوله والهدم والاحكام
واقتصر هنا اي في هذا الكتاب على ما هو اوضح الوجوه واظهرها واتقنها
واخصرها اكتفاء بالقدر الضروري فاقول وبالله الاستعانة ان العقل
يقسم الموجود المعلوم مفهومه عنده بصورته الاشتقاقية ومادته التي
هي الوجود الماخوذ هو منه فان المعنى الاشتقاقي قد تناهى في الشيوع الى
حيث لا يحتاج الى بيانه والوجود بمعنى الكون والتحقق بل نقول التصور
حيث يعرف به من لا يتاتى منه النظر بل هو اظهر المعاني المتصورة بحيث لا
ينال الادراك شيئا الا وله منه حصة ما ولو في الذهن فهو اولى بالظهور
مما عداه فصح تقسيمه في اول النظر الى واجب وجوده المتصف به

ثم كان اعم وليس يجب التحقق فاذا كان اعم تم كونه بديهيا لما مر كان اسبق في التصور ولا يعقل الا ظهر الا ذلك منه

يتوقف على تصور الكون والتصور بنفسه ... والكون اول المعاني المتصورة ... بحيث يكون الكون اول المعاني المتصورة

بالنظر

بالنظر الى ذاته فلا يجوز عليه العدم اصلا والى ما يجوز عليه العدم فلا يجب وجوده والمتصف
هو بهما بالنظر الى ذاته لان مفهوم الموجود صادق بكل منهما بلا شبهة ونسبته الى ما يجب عليه الوجود والعدم
بالنظر الى ذاته بزيادة الوجود ولعلها من الناسخ فان ما عبارة عن الموجود وقوله عليه
يشعر بالطريان وطريان العدم على الموجود يعقل بزوال الوجود بخلاف طريان الوجود
عليه فالاول اى الموجود الذى يجب وجوده بالنظر الى ذاته هو الواجب
الموجود بذاته ولا يحتاج فى وجوده الى غيره والثانى اى الموجود الذى
يجوز عليه العدم بالنظر الى ذاته الممكن الذى لا يكون وجوده من ذاته
ولما اقتضى تقسيم الموجود اليهما صدقه عليهما وصدقه عليهما وجودهما
فى نفس الامر اشار اليه بقوله اما الممكن فوجوده بديهى لا يحتاج الى بيان
بالبرهان لما يشاهد من عدم بعض الموجودات اما سابقا على وجوده او
لاحقا له او سابقا عليه ولاحقا له معا فيعلم بذلك وجود الممكن
لان الواجب لا يجوز عليه العدم فاذا شوهد عدم ذلك البعض
علم انه ممكن فعلم بذلك وجود الممكن ضرورة لان العلم الحاصل بسبب
الاحساس ضرورى ليس الا لان النفس بسبب احساس الجزئيات تستعد
لحصول العلم بوجود كليها والمبدأ الفياض فيفيضه عليها من غير
توقف على نظر وفكر ولا معنى للعلم الضرورى الا هذا ولكن ينبغى
ان يعلم معنى مشاهدة العدم فان الاحساس لا يتعلق به نفسه واما

ط في نفس الامر لا بحسب [illegible] والنظر الى مفهوم القسمين [illegible] القسم [illegible]

ح والمراد من [illegible] بيان وجود القسمين [illegible] التقسيم [illegible] وصدق الوجود على الواجب [illegible] بالعلم [illegible] بخلاف البيان [illegible] ووجود الممكن [illegible] بوجودها [illegible]

تعرض لمشاهدة [illegible] منه

الواجب فيحتاج في العلم بوجوده الى بيان بالبرهان اذ لا طريق الى الاحساس
به وبيانه ان ننظر في مفهوم الموجود الدال على قيام ماخذ الاشتقاق
بالموصوف به بالفعل فيعطي انه لا يمكن تحققه اي الموجود الا به اي الا
بتحقق الواجب سواء تحقق الممكن ايضا او لا فيكفي في اثبات الواجب مجرد العلم
بوجود موجود ما ولا يتوقف على العلم بانه ممكن وكل ممكن يحتاج الى
العلة كما هو طريق المتكلمين اذ المفهوم المذكور لا يتحقق الا في المتصف
بالوجود بالفعل والمتصف به بالفعل اما الواجب الموجود بذاته
او الممكن الموجود بغيره ولو انحصر الموجود في الممكن اي لو فرض انحصار
الموجود فيه لم يتحقق موجود اصلا اي لما امكن تحقق الموجود لكن تحقق الموجود ههنا
فلم يكن منحصرا فيه بيان الملازمة انه وان كان الموجود الممكن على
تقدير تحققه يصدق عليه مفهوم الموجود لكنه على هذا التقدير
اي على تقدير الانحصار المذكور لا يتحقق هو حتى يصدق عليه المفهوم
المذكور فح لا يتحقق ذلك المفهوم اصلا لا في الواجب ولا في الممكن و
ذلك لان تحقق الممكن على هذا التقدير اما ان يكون بنفسه
اي بدون علة تقتضيه بان يكون على سبيل الاتفاق او بان يكون
تحققه مقتضى ذاته وهو اي تحققه بنفسه بكلا التفسيرين محال
بديهة فانه بالتفسير الاول يحكم به من لا يتاتى منه النظر وبالثاني

يحكم

لا يكون الممكن ممكنا هف او بغيره اى بغير الممكن الذى فرض ان يتحقق وذلك
ايضا محال لان الغير الذى فرض ان يتحقق هو به ايضا ممكن على ذلك التقدير
من الانحصار فاما ان يتسلسل الاحاد باستناد ذلك الغير ايضا الى ما
فوقه وهكذا الى غير النهاية لضرورة ان ذلك الغير ايضا غير موجود فى
نفسه فلا بد للاستناد اليه من وجوده فى نفسه فكان هو ايضا مستند
الى آخر كذلك وهكذا او يدور بان يرجع الاستناد الى الاول وعلى التقديرين
لا يتحقق وجود الممكن لان الاستناد الى العلة لا يكون بدون وجودها ولم
يتحقق وجودها على تقدير الانحصار اذ ح يكون حتى يرد بانه يجوز استناد بعض
المعدوم الى البعض الموجود ولعدم اجتماعها فى الانتفاء ممكنا اى جائزا
ضرورة جواز انعدام الممكن عند عدم علة الوجود وعلى تقدير عدم الواجب
لا علة لدر انتفاء النوع انما يكون بانتفاء جميع احاده فيكون هو ايضا ممكنا
فيكون وجود كل واحد من تلك الممكنات الموجودة فيما يشاهد غير مستند
الى سبب مرجح وجوده على عدمه لان المفروض عدم الواجب فاذا جاز انتفاء
احاد الممكنات باسرها يكون وجود الممكن من غير سبب اى فهو
وجود الممكن بلا سبب محال بديهة لان وقوع وجود شئ يمكن عدمه بلا سبب مما
يحكم باستحالته ولا يتاتى منه التطرق لما كان فى التقريب المذكور
خفاء فان غاية ذلك ان يكون وجود واحد ما بدون سبب

لا لكل واحد علة له بقوله لان الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد ولا يكفي

في وجوده مجرد جوازه بخلاف عدمه فان عدم سبب الوجود يكفي في عدمه الجائز

ولا كذلك الوجود ولا يتحقق الوجوب الا اذا امتنع عليه جميع انحاء العدم

من العدم المستند الى الذات كما في الممتنع والمستند الى عدم العلة

الجائزة والمستند الى عدم العلة الواجبة سواء كانت بالذات او بالغير

لكان التلازم بين وجوب الوجود وامتناع العدم وهذا الامتناع

في الممكنات الصرفة بدون الواجب لذاته غير متحقق لانه وان امتنع العدم

المستند الى الذات لامكانها والمستند الى عدم العلة الجائزة لفرضها

لكن لم يمتنع المستند الى عدم العلة الواجبة لجواز انتفاء كل منها اي من الممكنات الصرفة

في ضمن انتفاء الكل الجائز اذ عدم علة ما يكفي في وقوع العدم فلم يوجد علة

وجود الممكن اصلا لا العلة الواجبة ولا الممكنة فلم يجب وجوده وانما

لم يكتف بجواز انتفاء الكل لان العلة المفروضة هنا هو الكل لا كل واحد

ولا يكفي في الوقوع مجرد جواز التسلسل والدور لان الاستناد سواء

بطريق الدور او التسلسل او بغير ذلك لا بد له من وجود ما يستند اليه

واذا لا قلنا او يمكن حذف المقدمة القائلة بان الممكن ما لم يجب لم يوجد الخ بمكين

منعها بانه لم لا يجوز الوجود بمجرد الاولوية اذ يكفي في اثبات الواجب ان يقال

الممكنات الصرفة اي التي بدون الواجب لذاته وان فرض انها تسلسلت

على التقدير اللاانحصار وجواز استناد البعض الى البعض منه

فان كون وجود الممكن في الجملة بدون السبب يفضي الى ابطال الواجب ولا يتوقف على ان يكون لكل واحد منها كذلك منه

باستناد بعضها الى بعض لا الى نهاية او دارت بان يرجع الاستناد
الى البدء لا تستغنى في وجودها عن وجود سبب لوجودها فان الجملة ضرورة
ان الاثر لا يكون بدون المؤثر بخلاف عدمها فانه ليس اثرا بل هو عدم الاثر
ولا وجود له على تقدير عدم الواجب يمكن عدمها باسرها وعدم كل واحد
منها في ضمن عدمها كما مر فلا يتحقق وجود الممكن ح لعدم تحقق سبب وجوده
اصلا الا الواجب لا الممكن والاستناد سواء كان بطريق الدور او التسلسل
او غيره لا يكون بدون وجود المستند اليه فلم يتحقق موجود اصلا وانه
بط لانه خلاف المشاهد فلا بد من واجب وهذا البرهان المحذوف منه تلك
المقدمة برهان لطيف اي دقيق خفيف المؤنة لانه غير محتاج في تمامه الى ابطال
الدور والتسلسل بمقدمات صعبة البيان كما احتيج اليه على طريق المتكلمين ولا الى
اثبات المقدمة المذكورة القائلة بان الممكن ما لم يجب لا يوجد بدفع المنع المذكور
عنها زيادة على اثبات باقي المقدمات والحاصل ان هذا النظر في مفهوم
الموجود المفيد لعدم تحققه بدون الواجب سواء مع اخذ تلك المقدمة
او بدونه يعطى ان بعض الموجود واجب بالذات ويلزمه ان واجب الوجود
موجود وهو المط من غير احتياج الى استدلال على وجود الواجب بوجود الممكنات
حتى يحتاج في اثباته الى اثبات وجود الممكنات باثبات ان ما يشاهد مما
يحتاج في وجوده الى غيره فلا بد من الانتهاء الى الواجب كما هو المشهور من طريق

المتكلمين من انه لابد للممكنات من واجب وللمحدثات من قديم دفعا للدور والتسلسل
المحالين خصصه بهم مع ان الحكماء يوردونه في هذا المطلوب ايضا لا اقتصارا على ذلك
دونهم وكان في تعبيره بالواجب للممكن دون القديم وللمحدث اشارة ما الى اشتراكهم
لهم في ذلك والا فالمتكلمون يعبرون عن الواجب بالقديم وعن الممكن بالمحدث بناء
على ترادف الواجب والقديم عندهم كالحادث والممكن فان قلت لستم قد احتجتم
في الدليل المذكور في الكتاب لاثبات الواجب وجود الممكن حيث قلتم ان وجوده
بديهي لما يشاهد من عدمه فلا يصح قولكم من غير استدلال الخ قلت انما يتوقف
هذا البرهان على العلم بوجود موجود ما ولا يتوقف على اثبات وجود الممكن
اي يكفي في اثبات الواجب في البرهان المذكور مجرد العلم بان امرا ما موجود وانه
بدون الواجب محال وهو اي وجود موجود ما بديهي لا يحتاج في اثباته الى اثبات
وجود الممكن فان وجود موجود ما مشاهد والعلم بوجود ما يشاهد بديهي
بل هو اجلى من وجود الممكن لان العلم بالعام قبل العلم بالخاص فاذا كان العلم
بالاول كافيا في ذلك فلا توقف له على الثاني واما بيان وجود الممكن فليس
لاجل ان اثبات الواجب يتوقف عليه بل هو لبيان اصل المقسم عليه كما مر فانا
نقول حاصل هذا البرهان انه لا شك في وجود موجود ما فان كان ذلك
الموجود المعلوم لنا وجوده واجبا فهو المطلوب والا بان كان ممكنا فلا بد ان يستند
الى الواجب بالذات دفعا للزوم المحال المذكور من البيان السابق فليس هو ما نحن

فيه

فيه وحيث اثبات وجوده وانما ذكر بطريق التنزيل فلا يكون اثبات وجوده
موقوفا عليه لا اثبات الواجب بخلاف طريق المتكلمين في ذلك ونقول حاصله
انه لا شك في وجود موجود ما بدون خصوصية كونه ممكنا او واجبا ووجوده
بدون وجود الواجب بان انحصر الموجود في الممكن محال اذ لو انحصر الموجود في الممكن
وضع الظاهر موضع المضمر لان ما لا شك في وجوده هو المشاهد الموصوف بما
تنزه عنه الواجب لم يوجد موجود اصلا اي امتنع وجوده ح واذا لم يوجد موجود
لم يوجد الممكن فيكون وجود الممكن على ذلك التقدير مستلزما العدم بالبيان
السابق فيكون انحصار الموجود في الممكن محالا فقد علم من ذلك التقرير ان البرهان
المذكور غير موقوف على اثبات وجود الممكن فقد امتاز هذا الطريق في اثبات
الواجب بهذا التقرير الغير المتوقف على اثبات وجود الممكن من طريق المتكلمين المتوقف
على اثباته كما علم مما مر وقد وصفه الشيخ في كتاب الاشارات بانه طريقة الصديقين
الذين صفت بواطنهم عن الكدورات بحيث يستشهدون بالحق لا عليه
فالبرهان المذكور ليس برهانا عليه حقيقة وان لزمه وجوده تعالى كما تعرفه
فان قلت لا شك في ان الدليل منحصر في الاني الذي يستدل فيه بوجود المعلول
على وجود العلة واللمي الذي هو بعكس ذلك والواجب تعالى ليس معلولا لشيء
اصلا والا لم يكن واجبا بل هو علة لجميع ما عداه فكل ما يكون دليلا على وجوده
تعالى كان معلولا له فلا يوجد دليل يستدل به على وجوده الا ويكون

اي لو فرض انحصار الموجود مطلقا دون ما شوهد وجوده فقط

[illegible] التجريد [illegible]

لما انهم انما يعرفون الحق بالكشف والشهود لا بالبرهان والبيان اذ ليس المراد بالصديقين الحكماء الباحثين فلم يكن ... ملخص حواشي التجريد مرادا منه

انيا وكل معلول ممكن ضرورة فكلما يستدل به على وجوده تعالى يكون الاستدلال

به استدلالا بوجود الممكن على وجوده تعالى فلا فرق بين الطريقين بكون احدهما

انما يستدل فيه بوجود الممكن المعلول له تعالى على وجود العلة له والاخر لما يستدل

فيه بوجود العلة على وجود المعلول قلت الاستدلال المذكور هو الاستدلال

بحال مفهوم الموجود وهو دلالته على الاتصاف بالوجود بالفعل كما مر على ان

بعضه اى بعض ما صدق هو عليه واجب كما مر ان النظر فيه يعطى ان بعضه

واجب بذاته لا على وجود ذات الواجب تعالى في نفسه اى ليس الاستدلال بذلك

استدلالا على ان الواجب موجود بل كان استدلالا على ان بعض ما يصدق

عليه هذا المفهوم واجب وهو ليس وجوده في نفسه بل وجوده لمفهوم الموجود

وهو وجود رابطى له وان استلزم هو وجوده في نفسه الذى هو علة كل شيء

وهذا ليس استدلالا على وجوده تعالى حتى يرد انه ايضا استدلال بالممكن على

الواجب كما هو طريق المتكلمين فلا امتياز بل هو استلزام واستعقاب لكون وجوده

تعالى في نفسه لازما لما ثبت بذلك الاستدلال وذلك لان الثابت

بذلك الاستدلال هو كون طبيعة الموجود والمراد بها مفهوم من حيث تحققه

في ضمن الافراد مشتملا على فرد هو الواجب وهذا الكون حال من احوال تلك

الطبيعة فان اشتمالها على فرد هو الواجب من صفاتها وهو اى هذا الحال

مقتضى تلك الطبيعة اى مقتضى مفهوم الموجود من حيث تحققه لما علم

ان

ان هذا المفهوم لا يتحقق بدون اشتماله على ذلك فالاستدلال المذكور
فى الحقيقة استدلال بحال تلك الطبيعة وهو الدلالة المذكورة على حالة
اخرى لها هى اشتمالها على فرد هو الواجب لذاته معلولية هذه الحالة المستدل
عليها للحالة الاولى التى استدل بها عليها لان تحققها مطلقا يقتضى
اشتمالها على فرد هو الواجب فالدليل المذكور مما استدل فيه بوجود العلة
على وجود المعلول فقد امتاز هذا عن طريق المتكلمين على ان فى طريق
المتكلمين ملاحظة وصف الامكان بخلاف هذا الطريق ومجرد كون الدليل
فى هذا الطريق ممكنا ايضا لا يضر فى الامتياز اذ يكفى فيه اعتبار وصف الامكان
فى ذلك دون هذا وان شئت قلت فى بيان انه دليل على دون طريق المتكلمين
ليس الاستدلال المذكور استدلالا على وجود الواجب فى نفسه بل هو استدلال
على انتشاء الواجب لهذا المفهوم اى مفهوم الموجود بكونه فردا له فانه ثبوته
اى الواجب لهذا المفهوم اى على وجوده الرابطى له لا على وجوده فى نفسه
الذى هو علة وفرق ما بين هذا والتوجيه السابق ان المدلول على
هذا التوجيه حال الواجب وهو انتشاء الى مفهوم الموجود بكونه فردا له ووجوده
له وعلى التوجيه السابق هو اشتمال المفهوم الموجود على فرد هو الواجب فالدليل
كالمدلول حال مفهوم الموجود فى الاول دون الثانى فان الدليل فيه وان كان
حال مفهوم الموجود لكن المدلول ليس كذلك وما ذكرناه من التوجيه على نحو ما

ذكره الشيخ ابو علي في الاستدلال بوجود المؤلف بفتح اللام على وجود المؤلف بكسر اللام
اى على وجود آثر ابطلى له وفي نسخة بدل البينة على وجود المؤلف فهو بفتح اللام في المعنى
واحد لكن ما انتشا في كلام الشيخ غير مفيد فيما نحن فيه فانه في كلام انما هو بكونه فاعلا
لما جعل دليلا عليه بخلافه فيما نحن فيه فانه بكونه فردا له وانت خبير بانه يمكن
نحو هذا التوجيه فيما جعله طريق المتكلمين بلا فرق كما لا يخفى فلا فرق الا بما ذكرنا
فوجود الواجب في نفسه علة لغيره مطلقا وانتشانا الى هذا المفهوم بكونه فردا له
معلول لذاك لغيره لما مر انه لا يخفى لبداهة كون الواجب فردا له فهو مقتضيا في
تلك الطبيعة ولا حجر في ذلك كيف وقد يكون الشيء في ذاته علة لشيء وهو وجوده
وثبوته عند آخر يكون معلولا له اى لذلك الشيء المعلول بناء على ان الاخر هو
الذي به يتحقق ثبوت الشيء الاول عنده اذ ما لم يكن هذا الشيء الآخر لم يكن
الشيء الاول ثابتا عنده فيكون ثبوته عند هذا الآخر معلولا لا ثبوته
في نفسه المعلول للاول كما حقق في موضعه المهيا له وما ذكرناه يغنيك
عنه في الجملة ثم انه لا بد ههنا من بيان انه ليس لاحد طرفي الممكن رجحانا على الطرف
الآخر لذاته اى لذات احد الطرفين او لذات الممكن رجحانا غير منته الى حد
الوجوب لو جاز ذلك الرجحان لم يتم البرهان المذكور في الكتاب على اثبات وجود
الواجب لوجود المنع على المقدمة القائلة بان الممكن ما لم يجب لم يوجد وعلى ان
الممكن يحتاج في وجوده الى سبب خارج لجواز وجوده حينئذ بذلك الرجحان على نقله

ان يكون ذلك الرجحان للوجود وح لا يلزم وجود الواجب لتحقق الموجود
بل يكفي في ذلك وجود ممكن راجح وجوده على عدمه فيوجد هو بذلك الرجحان
ولا يتوقف على سبب خارج ويوجد غيره به فان القدر اللازم للوجود هو رجحانه
على العدم واما وجوبه او وجود سبب خارج فلا فلا بد من بيان استحالة الرجحان
المذكور او استحالة الوجود به حتى يتم البرهان ولا يظهر استحالته باول النظر
اذ اللازم منه اى من الرجحان المذكور على تقدير وقوع وجود الممكن به او
اللازم من وجود الممكن بذلك الرجحان ترجيح الراجح ولا استحالة فيه لا الترجيح
بلا مرجح حتى يستحيل لان الرجحان مرجح ويأتي بيانه اى بيان انه مستحيل لانه المطلق علة للتفسير
بيانه لا مفهوم الاستحالة ولذا ذكر الضمير مع ان البيان انما يستعمل في
التصديقات بوجهين احدهما انه اذا كان وجوده اى الممكن مثلا
راجحا على عدمه بالنظر الى ذاته كان عدمه مرجوحا بالنظر الى ذاته با
لضرورة لمكان التضايف والمرجوح ما دام مرجوحا يمتنع وقوعه فيكون عدمه
اى عدم الممكن الراجح وجوده ممتنعا بالنظر الى ذاته لان المفروض كونه مرجوحا
بالنظر الى ذاته فلا يكون ما فرض ممكنا ممكنا وانه باطل وثانيهما ان رجحان
احد الطرفين وجودا كان او عدما يستلزم مرجوحية الطرف الاخر وفي
بعض النسخ مرجوحية الطرف المقابل لمكان التضايف ومرجوحية اى الطرف
المقابل يستلزم امتناعه فيستحيل وقوعه لان امتناع ترجيح المرجوح بل هي

فاذا كان رجحان احد الطرفين مطلقا مستلزما لامتناع الطرف المقابل
فرجحان الوجود نظرا الى الذات يستلزم امتناع العدم بالنظر اليها وايضا امتناع
العدم بالنظر الى الذات يستلزم وجوب الوجود بالنظر الى الذات وفي ذلك
ظاهر فيما فرضناه غير منتهٍ الى حد الوجوب منتهيا اليه هذا خلف لان المفروض
عدم انتهائها الى حد الوجوب فيكون بالملازمة انتفى اي رجحان الوجود هو المطلوب ان هنا على اثبات الوجوب
فتجويز اولوية الوجود لا يضر بما نحن بصدده اي فيما اثبتناه ما هو المطلوب اثباته منه الوجه
الثاني من وجهي بيان استحالة الرجحان المذكور ان ذلك الممكن الراجح وجوده
على عدمه لا الى حد الوجوب ان كان سببا لوجوده الواقع لنفسه كان
علة لنفسه اذ لا معنى لعلة الشيء الا ما كان سببا لوجوده في لزوم تقدمه
بالوجود على وجود نفسه لان الشيء ما لم يوجد في نفسه لم يوجد شيئا
فيلزم ان يكون وجوده سابقا على وجوده فيلزم تقدم الشيء على نفسه
وتاخره عنها وهو محال بالبديهة وان لم يكن علة لنفسه بان لم يكن سببا
لوجوده الواقع له ولا شيء آخر يصلح علة له كان موجودا بلا سبب لان الكلام
في الممكن الموجود وهو جائز العدم وان كان موجودا بالفعل لامكانه
على ما هو المفروض مع عدم استناد وجوده الى علة واذا كان جائز العدم
مع كونه موجودا بالفعل فيلزم جواز انعدام الموجود بالفعل من غير سبب يقتضيه
اي يقتضي انعدامه لان المفروض ان وجوده لم يكن عن سبب حتى يكون انعدامه

ط: من غير حاجة له الى
سبب ان اللازم
ذلك فلا يرد ان انعدام الموجود
هو جواز
مطلقا لا من غير سبب
سببه

بانعدام

بانعدام ذلك السبب وفي الكل محال وهذا كما قال الفارابي لو حصلت سلسلة

الموجود بلا وجوب وذلك بان يكون مبدؤها اي مبدء تلك السلسلة

ممكنا والا لزم خلاف المفروض حاصلاً بنفسه لان المفروض انه لا واجب حتى

يكون حاصلاً ابد لزم جواب لو اما ايجاد الشيء لنفسه حتى يمتنع عدمه بناء

على امتناع عدم الشيء مع تحقق علته وجوده وهذا فاحش لما انه يلزم نقد

بالوجوب على وجوده ولما صح عدمه بنفسه ان لم يكن نفسه علة لوجوده

بل كان واقعا بلا سبب فانه ح يكون جائز العدم اذ لا علة لوجوده حتى يمتنع

عدمه بتلك العلة واذا جاز عدمه ح كان بلا سبب وهذا افحش وكونه

علة لوجود نفسه لكونه اظهر فسادا منه ولاستلزامه المحال في كلا طرفي

الوجود والعدم بخلاف كونه علة لوجود نفسه فان المحال اللازم على ذلك

التقدير انما هو في طرف الوجود فقط اقول فيه اي في الوجه الثاني نظر اما اولا

فلان وجوده يجوز ان يكون لما فرض له من رجحانا على عدمه فلا يحتاج في وجوده

الى سبب حتى يرد انه اما ان يكون علة لنفسه او واقعا بلا سبب بنقيضيه والكل باطل

بل يكفي ح في وجوده ذلك الرجحان الناشي من الذات وغيره افتقار الى علة

لان الوجود مثلاً اذا كان راجحا على العدم كان اولى بان يقع اياه دون

العدم اذا لم يمنعه مانع فلا يحتاج في وقوعه الى علة وانما يحتاجها لو لم يكن

اولى بالوقوع من مقابله كما في صورة المساواة لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح واما

اقتضاء ما يعني وجوبه مذهب البعض ... عند المتكلمين ... كما في الواجب

ولو فرض فيما ذكره البعض رجحان الوجود فيكون هذا الحق اظهر ان لم يخف

ثانياً فلأن وجوده حينئذ لما كان مستنداً الى ذلك الرجحان ممكناً الناشي من الذات

فعدمه لابد ان يكون بزوال ذلك الرجحان لان ما يستند اليه احد الطرفين

مانع عن مقابله ولا يكون ذلك الزوال بنفسه حتى يلزم انعدام الموجود بنفسه

بل يكون بسبب يقتضيه اي الزوال او عدم ذلك الممكن والمآل واحد وفي نسخة

وقد يكون ذلك اي الزوال بسبب كوجود المانع عن وجوده فان المانع عن

الوجود يقتضي العدم كما يقتضي زوال رجحان الوجود فلا يلزم صحة علية نفسه

لكنك تعلم ان مجرد مانع الوجود لا يرجح العدم فان تساوي الطرفين ايضاً مانع

عن الوجود ولا يرجح العدم بل هو مانع عنه ايضاً لكن التساوي انما يكون لو لم

يكن احد الطرفين راجحاً وانه خلاف المفروض وفي نسخة بدل لا يلزم صحة الخ

لا يلزم المحذور المذكور والمراد منهما ان لك ايضاً لا ابقاء الرجحان المذكور ان كان

مقتضى الذات اي ذات ذلك الممكن لم يجز زواله بحدوث سبب يرجح العدم

لان ما بالذات لا يزول وان لم يكن مقتضى الذات نقلت الكلام اليه اي الى

ذلك الرجحان بانه ان كان علة لنفسه لزم تقدمه بالوجود الخ لانا نقول

يجوز ان يكون ذلك مستنداً الى رجحان الرجحان فانه ايضاً ممكن والمفروض ان الممكن

له رجحان ما للوجود مثلاً فيكون لذلك الرجحان رجحان وهكذا الى غير النهاية

وغير ان ينتهي الى ان يتحقق الوجوب في شيء من المراتب حتى ينقطع به سلسلة

الرجحانات اذ لم يثبت بعد ان الشيء ما لم يجب لم يتحقق فكما انه يوجد رجحان الوجود

وغير

من غير وجوب اى وغير انتهائه الى حد الوجوب اى وجوب الوجود للممكن فكذلك
يجوز ان يتحقق رجحان الرجحان من غير ان ينتهى الى وجوب اى وجوب الرجحان فكما انه يوجد
الممكن برجحان الوجود من غير توقف على وجوبه كذلك يجوز ان يتحقق الرجحان
برجحان من غير وجوب له وكذلك اى كما لا يصح الجواب عن الاعتراض المذكور على
الوجه الثانى بما ذكر كذلك لا يمكن تتميمه اى الوجه الثانى بانه اى حين ما يكون
العدم بوجود المانع لا يكون وجوده اى الممكن مستندا الى الرجحان الذاتى
فقط كما قلتم بل اليه مع انتفاء المانع لان انتفائه من تمام العلة فمع وجود المانع
لم يوجد الممكن المذكور فلا يصح قولكم ان وجوده بذلك الرجحان وقوله فينسد باب
اثبات الصانع عطف على قوله يمكن فى لا يمكن تتميمه اى على تقدير اتمامه
بذلك ينسد هذا الباب اذ لا احتياج فى وجود الممكن الى اثبات
الواجب بناء على ان رجحان الوجود مع انتفاء المانع كاف
فى ذلك ولا دليل على احتياج الى ذلك ما هو التحقيق الذى
يدفع الاعتراض عن الوجه الثانى انه على تقدير وجوده اى الممكن المفروض
بالرجحان الناشى عن ذاته يكون لا محالة متصفا بالوجود الذى لا يكون
عينه اذ لو كان عين ذاته كان هو فى حد ذاته موجودا من غير توقف له
على الرجحان ويكون الذات منشا رجحان الاتصاف بهذا الوجود الزائد على
الذات الحصوله بالرجحان الناشى عن الذات واذا كان الذات منشا رجحان الاتصاف

فيكون اى الذات علة له اى للاتصاف اذ لا معنى للعلة الا ما يترجح المعلول به
وقد يترجح الاتصاف بالوجوب بالذات فيكون الذات علة لاتصاف نفسه
بالوجود فلزم من فرض وجود الممكن بالرجحان كون الممكن علة لوجود نفسه فبطلانه
بطلانه ولما فرض عدم بلوغه اى الرجحان الى حد الوجوب يجوز عدمه اى الممكن
الراجح وجوده على عدمه مع بقاء الرجحان المفروض له اذ لو لم يجز عدمه مع بقائه
اى الرجحان كان الرجحان بالغا الى حد الوجوب وقد فرض عدم بلوغه اليه هف
فلا بد ان يجوز عدمه مع بقائه وح يكون وقوع عدمه بغير سبب يقتضيه اذ لو كان
عدمه بسبب يقتضيه لما كان جائز العدم مع بقائه لان السبب يقتضي
عدمه... وهذا تحقيق كلام المعلم الثاني المنقول عنه فيما سبق موافقا
للوجه الثاني ايضا فان قلت علية الشيء لنفسه جائز فنختار على تقدير ان يكون
للممكن رجحانا لوجود على عدمه انه علة لنفسه ولا استحالة فيه لان مجموع الموجودات
بحيث لا يشذ شيء منها او الواجب والممكن ممكن لاحتياجه في وجوده الى وجود
احاده وكل ما هو محتاج في وجوده الى غيره ممكن فلا بد له من علة ولا شيء موجود
يصلح ان يكون علة له سوى نفسه لان ما سواه اما جزئه او خارج عنه
فعلته اما جزئه وهو محال لاحتياجه في وجوده الى وجود بقية اجزائه ايضا
ضرورة انتفائه بانتفاء شيء منها وعند وجود العلة يجب وجود المعلول
واما خارج عنه والمفروض انه لا خارج عنه موجود والمعدوم لا يصلح

علة

علة للوجوب ضرورة ان الشيء ما لم يوجد لم يوجد فتعين ان تكون علته
نفسه فليكن الممكن المفروض كذلك قلت لا يخلو اما ان يكون المراد من العلة
التي قلتم انها نفس المجموع العلة التامة او العلة الفاعلية المؤثرة بالاستقلال
فان اردتم بالعلة المذكورة العلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف على وجوده
وجود المعلول وهي هنا جميع الاحاد التي يتوقف وجود المجموع على كل منها
وفي بعض النسخ يتوقف عليها اي على كل منها ذلك المجموع فهي اي العلة
بهذا المعنى عينه لان جميع الاحاد نفس المجموع ولا محذور فيه بل قد يكون
المعلول جزء للعلة بهذا المعنى ولا محذور اصلا لان المحذور في كون الشيء
علة لنفسه هو توقف ذلك الشيء على نفسه وهو لا يلزم من كون الشيء
علة لنفسه بهذا المعنى بل اللازم منه توقف المجموع المعلول على كل
واحد من الاحاد كما علم من تفسيرها حيث اعتبر التوقف فيه على كل واحد
منها الكون العلة فيما ذكر ليست بهذا المعنى حتى يصح كون الممكن المذكور علة
لنفسه كذلك وان اردتم بها العلة الفاعلية المستقلة في التاثير
فهي التي قلنا ببطلان كونها نفس المعلول فهي اي العلة بهذا المعنى للمجموع
ليست نفسه بل جزؤه اعني الواجب كما هو عند اهل الحق واستناد الكل اليه
تعالى ابتداء او هي ما فوق المعلول الاخير الى الواجب تعالى كما هو عند غيرهم
من القول بالوسائط فان احاده اي احاد المجموع منحصرة في الواجب تعالى

وما يستند ابتداء الى الواجب اما بلا واسطة كما هو عندنا او معها كما هو عند غيرنا
وان انحصرت الاحاد في ذلك فلا تاثير في هذا المجموع عند الكل الا وهو اي ذلك
التاثير مستند اليه تعالى الا انه عندنا بلا واسطة وعند غيرنا مع الواسطة اي وان
كان التاثير فيه اي في المجموع وفي بعض النسخ البداية فان احاده اما عينه
اي الواجب ولعله اما مستند اليه اي الى الواجب اما بلا واسطة او بواسطة ولا يقتصر
ذلك في كون المجموع معلولا لان التاثير اي تاثير ذلك الجزء فيه اي في المجموع
انما هو باعتبار بقية الاجزاء التي هي غير الفاعل لان التاثير في المجموع لا يلزم
ان يكون في كل جزء واجزائه وهي اي بقية الاجزاء التي وقع التاثير فيها هي
الممكنات الموجودة بذلك كلها الا ان التاثير واقع عليها كلها وان
كان لبعضها تاثير ايضا وهي كما مر مستندة الى الواجب تعالى اما ابتداء
كما هو عند اهل الحق او اعم وان يكون ابتداء او بواسطة كما هو عند غيرهم
فالمؤثر حقيقة هو الواجب تعالى اتفاقا والحاصل ان المحال هو كون الشيء
علة فاعلية اما لنفسه او لما في حكمه اي او لما في حكم نفسه مما يجب تقدمه 77
عليه بيان لما في حكمه وضمير تقدمه لما وعليه للشيء اذ ح اي حين كون
الشيء فاعلا لما ذكر يلزم تقدم الشيء على نفسه لان الايجاد قبل الوجود
ضرورة واما كونه علة تامة لنفسه وكذا كونه جزءا للعلة التامة له فليس
بمستحيل على الاطلاق بل هو اي كونه علة تامة لنفسه واقع في مجموع الواجب

ومعلوله

وما يستند ابتداء الى الواجب اما بلا واسطة كما هو عندنا او معها كما هو عند غيرنا
وان انحصرت الاجزاء في ذلك فلا تأثير في هذا المجموع عند الكل الا هو او في ذلك
التأثير مستند اليه تعالى الا انه عندنا بلا واسطة وعند غيرنا مع الواسطة ايضا
كان التأثير فيه اي في المجموع وفي بعض النسخ ابتدائية فان احاده اما عينه
اي الواجب ولها مستند ابتداء الى الواجب اما بلا واسطة او بواسطة ولا يقتضي
ذلك في كون المجموع معلولا له اي التأثير اي تأثير ذلك الجزء فيه اي في المجموع
انما هو باعتبار بقية الاجزاء التي هي غير الفاعل لان التأثير في المجموع لا يلزم
ان يكون في كل جزء واجزائه وهي اي بقية الاجزاء التي وقع التأثير فيها هي
الممكنات الموجودة بذلك كلها لان التأثير واقع عليها كلها وان
كان لبعضها تأثير ايضا وهي كما مر مستندة الى الواجب تعالى اما ابتداء
كما هو عند اهل الحق او اعم وان يكون ابتداء او بواسطة كما هو عند غيرهم
فالمؤثر حقيقة هو الواجب تعالى اتفاقا والحاصل ان المحال هو كون الشيء
علة فاعلية اما لنفسه او لما في حكمه اي او لما في حكم نفسه مما يجب تقدمه 77
عليه بيان لما في حكمه وضمير تقدمه لما وعليه للشيء اذ ح اي حين كون
الشيء فاعلا لما ذكر يلزم تقدم الشيء على نفسه لان الايجاد قبل الوجود
ضرورة واما كونه علة تامة لنفسه وكذا كونه جزءا للعلة التامة له فليس
بمستحيل على الاطلاق بل هو اي كونه علة تامة لنفسه واقع في مجموع الواجب

ومعلوله

ومعلوله الاول او مجموع الواجب وجميع معلولاته كما مر وكذا كونه جزء العلة
التامة لنفسه كما في المركب المعلول للممكن لكن لا يضر بما نحن نقول باستحالته
وقد يجاب عن هذا السؤال ايضا بان المجموع المذكور ليس علة لنفسه حتى يرد
نقضا على ما ذكر فان المتعدد له اعتباران باحدهما يكون علة وبالاخر
معلولا واما الممكن المفروض رجحان وجوده فليس له هذان الاعتباران
فلو كان علة لنفسه يلزم المحال المذكور بخلاف المجموع المذكور فانه قد
يؤخذ مجملا وهو بهذا الاعتبار شيء واحد يعبر عنه بلفظ واحد واللفظ
الواحد الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل لفظ المجموع ومرادفاته وقد
يؤخذ مفصلا الى واحد وواحد ويعبر عنه بهذا الاعتبار بالفاظ
متعددة بتعدد الاحاد واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل
هذا وذاك وغيرهما وبهذا الوجه لا يكون واحدا بل كثيرا كثرة احادية
وهذان الاعتباران قد يختلفان في الحكم فلا استحالة في ان
يكون المتعدد باحدهما علة وبالاخر معلولا فان مجموع القوم معا
وهو المأخوذ بالاعتبار الاول لا يسعهم دار ضيقة وهم لا معا
وهو المأخوذ بالاعتبار الثاني يسعهم تلك الدار فيجوز ان يختلف
بهما العلية والمعلولية ايضا اذا علم ذلك عن الاعتبارين واختلاف
حكمهما فنختار في صورة مجموع الواجب ومعلولاته ان رجح وجودهما على

علة بهما حال كونهما ماخوذين لا معا وشيئا واحدا هما حال كونهما ماخوذين
لا معا ومفصلا الى شيئين لاحتياجه اى المجموع حال كونه ماخوذا شيئا
واحدا الى كل واحد من جزئيه فيكون ممكنا محتاجا الى العلة وهما يكفيان
فى وجوده فيكون هذا وذاك علتين له بترجح وجود مجموعهما الماخوذ
معا بهما وهما المجموع الماخوذ لا معا فكانت العلة غير المعلول ولا استحالة
فيه بخلاف ما ذكره الممكن المفروض فان نقل الكلام اليهما حال كونهما
ماخوذين لا معا ومفصلا فانه ايضا ممكن لاحتياجه الى كل واحد منهما
وكل ممكن محتاج فى وجوده الى مرجح ولا مرجح غير نفسه فالجواب انا لا نسلم
انهما حال كونهما ماخوذين على هذا الوجه اى لا معا شئ واحد ممكن حتى يحتاج
الى مرجح بل هو بهذا الوجه اثنان احدهما واجب موجود بذاته والاخر ممكن
موجود به اى بالواجب وليس فى ذلك كون الشئ علة لنفسه اقول فيه نظر لان
الموجود فى هذه الصورة اى صورة مجموع الواجب ومعلوله هو الواجب مع معلوله الاول
على تقدير اخذه مع معلوله الاول فقط اى الواجب مع معلوله المتعدد على
تقدير اخذه مع جميع معلولاته ولا شئ هناك سوى ذلك سواء لوحظ مجملا
او مفصلا الا انه اذا لوحظ مجملا كان واحدا فى الملاحظة وان كان متعددا
فى ذاته واذا اخذ على وجه التفصيل كان متعددا فيهما كما ذكره اى المجيب
حيث قال بل هو على هذا الوجه اثنان ولا شك انه كما كان كل واحد

منهما

منهما موجودا كما ذكره ايضا فهما موجودان بوجودهما كما كان على صورة
الملاحظة الاجمالية ايضا كذلك ضرورة ان انتفاء المتعدد انما يكون
بانتفاء واحد من احاده اى بانتفاء ما هو من احاده سواء كان واحدا
او اكثر ولا انتفاء لشئ منها ههنا اذ الاحاد باسرها موجودة هنا
اى فى الصورة المذكورة وانه ممكن لاحتياجه الى كل منهما والممكن الموجود
لا بدّ له من علّة اى لا وجود للممكن بدونها لعلة ضرورة سواء كان الممكن
واحدا او متعددا وسواء اعتبر مجملا او مفصلا اذ المحوج هو الامكان
وهو لا يختص لواحد دون المتعدد ولا المتعدد الماخوذ اجمالا دون
الماخوذ تفصيلا بل يعم الكل ولا دخل لشئ من الاجمال والتفصيل فى الوجود
فضلا عن الاحتياج الى العلة فان ذلك انما يوجب اختلافا فى الملاحظة
ولا يوجب اختلافا فى نفس الامر الملاحظ على صيغة اسم المفعول اذ الامر
الملاحظ واحد فى كلا الملاحظتين والاحتياج انما هو للامر الملاحظ
فقط دون مع وصف الملاحظة فاذا كان المتعدد موجودا فلو اعتبر لوجوب
مع المعلول الاول مثلا فلا شك ان مجموعهما سواء لوحظ مجملا او مفصلا موجود
لانه متعدد ولا انتفاء للمتعدد الا بانتفاء واحد من احاده ولا انتفاء لشئ
من احاد هذا المتعدد اى المراد بالمجموع هنا هو معروض الهيئة الاجتماعية
بدونها ان يدخل الوصف فيه بطريق الجزئية حتى يرد انه لا وجود للهيئة فلا

وجود المجموع اعني اي بالمعروض ذات الاثنين اللذين هما الواجب ومعلوله وهو اي
ذلك المعروض موجود لا محالة وان لم يكن الهيئة الاجتماعية ولا وصف الاثنينية
موجودة فان الاوصاف الثابتة للموجود الخارجي لا يلزم ان تكون موجودة كما ان
الواحد موجود وان لم يكن وصف الوحدة موجودة لانها اعتبار عقلي او عدم الانقسام الذي
هو وصف سلبي واذا كان معروض الاثنينية موجودا وهو ممكن لما ان الموجود
منحصر في الواجب والممكن ولم يكن هو واجبا لاحتياجه الى كل واحد من احاده فكان
ممكنا فلا بد له من علة اذ لا وجود للممكن بدونها وليس هناك اي في الصورة المذكورة
شيء آخر يصلح علة تامة له سوى نفسه المعروض لانه لا يصلح ان يكون جزءه لاحتياجه
الى الجزء الآخر ولا خارج عنه موجود فلا ينحسم مادة الاشكال بما ذكره المجيب من
ان المعلول هو المجموع الملحوظ اجمالا والعلة هو الملحوظ تفصيلا وذلك لما
ذكرنا ان الملحوظ تفصيلا نفس الملحوظ اجمالا وانه موجود ممكن ولا دخل
للاجمال والتفصيل في المغايرة الخارجية فلا ينحسم الاشكال الا بما ذكرنا من انه
لا استحالة في كون الشيء علة تامة لنفسه وانما المستحيل كونه علة فاعلية
لها كما فصل على انا نقول ما مثل به المجيب لاختلاف الحكم بالاجمال والتفصيل
وان مجموع القوم معا لا الخ ليس بصحيح اذ ليس التفاوت في المثال المذكور
من حيث الاجمال والتفصيل كما ظنه فان الحكم فيه مختلف سواء لوحظ المجموع
فيه اجمالا او تفصيلا ولم يلاحظ اصلا فليس التفاوت فيه لذلك بل التفاوت

في اختلاف

واختلاف الحكم فيه بالسلب والايجاب انما هو بالمحمول اى الموضوع فيه فى كلا الحالين

امر واحد لم يكن مختلفا فى حد ذاته لا بالملاحظة ولا بغيرها فلم يكن اختلاف الحكم

باختلافه بل انما هو باختلاف المحمول فان لكل المجموعى وهو القوم فى ذلك المثال

سواء اخذ اى لوحظ مجملا او مفصلا امر واحد متصف بان الدار تضيق لسعتهم

على التعاقب وهو معنى لا معا ولا يتصف بانها تسعهم مجتمعين وهو معنى معا فمعا ولا

معا حالان والحال قيد العامل والعامل هنا هو المحمول وهو يختلف باختلاف

قيده فيختلف باختلافه الحكم بالايجاب فى احدهما والسلب فى الاخر فتامل العل

وبهذا لا نسلم ان التعاقب المذكور بالمحمول فان الحال وان كان قيد العامل

لكنه حال الموضوع فى المعنى ووصف له فالموصوف بالاجتماع غير الموصوف

بالتعاقب فاختلاف الحكم لاختلافه فى ذلك لكنه لا يضر ذلك فيما نحن فيه لان

الاختلاف فى الملاحظة لا يختلف به الموضوع ولا الحكم ويمكن ان يكون اشارة

الى ان كون المجموع المذكور موجودا ممكنا ان كان باعتبار انه متعدد ففى هذا

الاعتبار اشياء واجب وممكن لا شىء واحد ممكن وان كان باعتبار انه مركب

والمتعدد فليكن بهذا الاعتبار معلولا ايضا وبالاعتبار الاول علة

فان قيل لا دخل للاعتبار فى العلية قلنا فلا دخل له فى كون المجموع ممكنا

فالمجموع على حال الاحاد الفصل الثانى فى ان وجوده تعالى لا يزيد عليه تعالى

خرج عن اثبات وجوده تعالى الان بيان انه عينه فرع انه تعالى موجود ازلا ابدا

وهو اما واجبات او ممكنات او مختلفات كما بينا

منه سلمه

ان يعلم الهلية البسيطة قبل المركبة فوجود الواجب المعلوم بالبرهان الانى

عليه بل هو اى الواجب عين وجوده الخاص فبدنه بما ذكر لا نزاع فى ان الكون

المقول على الوجودات بالتشكيك زائد عليه تعالى كما فى سائر الموجودات

وبرهانه اى البرهان الدال على ان وجوده الخاص عين ذاته انه لو كان وجوده

الخاص زائدا عليه تعالى حتى يكون الواجب تعالى الف موجودا مثلا اى ماهية كالالف

مثلا موصوفة بصفة الوجود بان يكون زائدا عليها كما فى سائر الموجودات لم يكن

جواب لو فى حد ذاته مع قطع النظر عن العوارض التى هى الوجود والعدم موجودا

ولا معدوما كما فى الممكنات التى كل من الوجود والعدم فيها امر زائد على ذواتها

عارض عليها وخارج فلا يكون هى فى ذواتها موجودة والا لما احتاجت فى كونها

موجودة الى امر زائد عليها هو الوجود المتصفة هى به ولا معدومة والا لم

يعرضها الوجود وهو خارج لان الاتصاف بالعدم ينافى الاتصاف بالوجود

المقابل له كما حقق ذلك فى موضعه المعد له فان قيل كيف يكون الشئ

لا موجودا ولا معدوما مع التقابل بين الوجود والعدم وارتفاع النقيضين

غير معقول قلنا لا يلزم من ارتفاعهما عن الشئ فى ذاته ارتفاعهما عنه مطلقا

لجواز حصول احدهما وهو خارج وكل ما كان كذلك اى كل ما لم يكن فى حد ذاته

موجودا ولا معدوما وما كان ممكنا لان انصافه اى اتصافه ما كان كذلك

بالوجود لا بد له من سبب لانه لم يكن له فى حد ذاته فهو اما بسبب ذاته بان يكون

ذاته

ذاته علة لاتصافها بالوجود الزائد عليه وهو محال لان ذاته في حد نفسه ليست موجودة

على ما هو المفروض والشيء ما لم يكن موجودا في نفسه لم يوجد شيئا ضرورة

فيلزم على تقدير كون ذاته سببا لوجوده تقدمه بالوجود على وجود نفسه

هف اي خلاف المفروض لان المفروض انه قبل ذلك ليس موجودا كما انه

ليس معدوما او باطل لان تقدم الشيء بالوجود على وجود نفسه

يستلزم تقدم الشيء على نفسه وانه بديهي الاستحالة واما بسبب غيره

فيكون الواجب معلولا له ومحتاجا في وجوده الى وجود ذلك الغير فلا يكون

واجبا بل ممكنا فاذن لا يصح ان يكون وجود الواجب زائدا عليه قطعا بل

كان عينه وهو المطلوب لا يقال ان الواجب عندنا معاشر القائلين بزيادة

الوجود عبارة عن اقتضاء الذات الوجود لان الوجوب هو ان يمتنع انفكاك

الوجود عن الذات وامتناع انفكاك الشيء عن الشيء ليس الا باقتضاء ذاته

اياه فاذا كان ذاته تعالى مقتضيا لوجوده كان تعالى واجبا واذا كان تعالى

واجبا لذاته فلا يحتاج في وجوده الى علة لان الحاجة الى العلة فرع الامكان

لما تقرر في موضعه ان المحوج هو الامكان وهو تعالى واجب لا ممكن فاذا لم يكن

محتاجا في وجوده الى علة فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه على تقدير كون

وجوده الزائد على ذاته بذاته وانما يلزم ذلك لو كان ذاته علة لوجوده

وليس كذلك كما عرفت لانا نقول لا فرق بين العلية والاقتضاء الا في العبارة

واما بحسب المعنى بحيث يختلف به الحكم كما ذكرتم فلا فانه اذا كان الذات مقتضيا
لوجوده كان علة لنفسه لان معنى كون الشيء علة لشيء هو ان يكون مقتضيا
لوجوده فاذا كان مقتضيا لوجوده نفسه كان علة نفسه فيلزم المحذور من
تقدمه بالوجود على وجوده نفسه فان قلت بل بينهما فرق بحسب المعنى ايضا
ان معنى الاقتضاء اى اقتضاء الذات الوجود هو انه لا يمكن ان لا يكون موجودا
كما لا ان يكون هناك تاثير شيء وتاثر آخر حتى يلزم المحذور المذكور كما في
العلية فانها لا بد فيها من ذلك فلا يكون الشيء علة لشيء ما لم يكن مؤثرا
فيه بخلاف المقتضى قلت سلمنا ان معنى الاقتضاء ذلك لكن عدم امكان
اى عدم امكان ان لا يكون موجودا لا يخلو اما ان يكون بالنظر الى الذات
بان يكون الذات منشأ الوجود او بالنظر الى الغير بان يكون منشأ وجوده
غير الذات وعلى الاول يكون الذات علة لنفسه اذ لا معنى للعلة الا ما يكون
امتناع العدم بالنظر اليه لكونه منشأ للوجود ومقتضيا له فاذا كان
الذات مقتضيا للوجود كانت علة للموجود فالاقتضاء بالنظر الى الوجود اى العلية
بالنظر الى الموجود وبين الاقتضاء والعلية ملازمة بحسب التحقق وبين العلة والمقتضى
اتحاد وعلى الثاني يلزم الاحتياج الى ذلك الغير والمحتاج في الوجود الى
الغير ممكن فلا يكون ما فرضته واجبا واجبا هف هذا اذا اريد بالوجود
ما هو منشأ انتزاع الكون الذي هو من الامور الاعتبارية واما لو اريد به

نفس

هذا الكون نفسه فمعنى اقتضاء الذات اياه انه بذاته مبدء لانتزاعه بخلاف
الممكن فانه بواسطة تأثير الفاعل يكون بحيث ينتزع هو منه وليس في الاقتضاء
الذاتي بهذا المعنى تأثير وتأثر اصلا لا يقال اذا كان معنى العلة هو ما يكون
امتناع العدم بالنظر اليه فيلزم ان يكون الواجب علة لنفسه على تقدير كونه
عين الوجود كما يلزم ذلك على تقدير زيادة الوجود عليه تعالى ضرورة ان
امتناع عدمه ح ايضا بذاته وبالنظر اليه لكونه نفس الوجود الغير المجامع
مع العدم لانا نقول على تقدير كونه تعالى عين الوجود لا اتصاف له بذلك منه
لاقتضاء العلية المغايرة ولا مغايرة بين الشيء ونفسه
اي بكونه علة لنفسه وانما يلزم ذلك لو كان معنى امتناع عدمه بالنظر
اليه انه ان يكون الذات مبدء وجوده فيكون الوجود زائدا عليه حاصلا منه
وليس كذلك ومعنى امتناع عدمه لذاته ح هو انه تعالى هو الوجود المنافي
للعدم بذاته فالحجة عليه العدم فثبت ان الواجب تعالى لا يجوز ان يكون وجوده
الخاص زائدا عليه بل هو وجود بحت لا امر له الوجود قائم بذاته لا عارض محتاج
الى محل يقوم به كما في الممكن عند القائلين بزيادته عليه مجرد في ذاته
عن جميع النسب والاعتبارات التي ينتزعها العقل منه حتى عن نسبة الوجوب
وذلك لانه لو اعتبر معه شيء من الامور الغريبة التي هي غير الوجود ككونه
تعالى خالق العالم مثلا لم يكن الذات مع هذا القيد واجبا لذاته لان
الذات مع القيد مركب منهما والمركب من الواجب لذاته والقيد الواجب

ليس واجبا بذاته بل يكون واجبا بغيره وهو اي الغير الذي وجب هو به الذات

البحت الذي هو عين الوجود **الفصل الثالث** في توحيده تعالى وبيان انه لو تعدد لكان

كان يكون اثنين مثلا فاما ان يكون امتياز كل منهما عن الآخر بذاته اي يكون ما به امتياز

كل واحد عن الآخر عين ذاته بان يكون لكل منهما ذات مغايرة بالذات للآخر فيكون لا محالة

مفهوم وجوب الوجود مشتركا بينهما محمولا عليهما بحسب نفس الامر والا لم يكونا واجبين

بالحمل العرضي لان المفروض اختلافهما بحسب الذات فلا يكون وجوب الوجود نفس ذاتيهما

والا لم يكن الواجب متعددا وانه خلاف المفروض ولا جزءهما والا لزم التركيب مما به

الاشتراك ومما به الامتياز وانه ينافي الوجوب فلا بد ان يكون عارضا خارجا

عن ذاتيهما والعارض معلول للمعروض ضرورة احتياج الحال في وجوده وتحصله

الى محله المتقوم به فيحتاج الامر الى كون كل منهما علة لوجوب وجوده ولا معنى لكونه

علة له الا ان يكون وجوده مستندا الى ذاته فيكون هو

ضرورة ان الوجوب نسبة بين الشيء ووجوده

واجبا لذاته وقد بان في الفصل السابق بطلانه فانه يستلزم تقدمه

لو استند الى ذاته لزم تقدمه بالوجود على وجود نفسه واما ان يكون

ذلك الامتياز الذي لا بد منه في التعدد بامر زائد على ذاتيهما وهو فحش وان

يكون الامتياز فيهما بذاتيهما لتعدد وجوه الفساد فيه فانه على هذا التقدير اما ان

يكون ذلك الامر الزائد معلولا لماهيتهما او لغيرها وعلى الاول وهو ان

يكون الامر الزائد معلولا لماهيتهما ان تتحد ماهيتهما المعللة بها ذلك الامر

فمع

فمع استلزامه زيادة الوجود المبين في الفصل السابق باطل لانه ان كان التعين
الحاصل لهما بذلك الامر واحدا لا محالة لاستناده الى امر واحد ومشتركا ايضا
ضرورة ان المفروض تعدد الواجب هف اى باطل الثاني في بيان الوحدة والاشتراك
المقتضي للتعدد وان تعدد ذلك لماهية المعلل هو بها فمع انه يلزم
الاحتياج الى ذلك الامر الذي به التعين كان كل منهما ايضا شيئا اى
ماهية غير الوجود عرض له وجوب الوجود لان الوجود لا ينفك
عن التعين فاذا كان تعينه بغيره كان وجوده كذلك فكان
وجوب وجوده بغير ذاته عارضا لامر غيره اعني غير الوجود الحاصل
التاكد الثابت الذي لا يزول الواجب لذاته لتحققه بذاته
فلا يتبين في الفصل السابق بطلانه وذلك لانه تبين فيه ان وجوده
لا يزيد عليه هف وعلى الثالث وهو ان يكون ذلك الامر الذي به معللا بغيره
جهتهما يلزم الاحتياج في التعين الى غيره واذا كان محتاجا فيه
الى غيره فلزم الامكان المنافي للوجوب لاستلزامه الاحتياج في الوجود
وبالجملة اى مجمل البرهان المذكور انه لو كان الواجب متعددا كان نسبة الوجوب
اليهما نسبة العوارض كما بيناه في كل من الشقوق المذكورة فكان ما فرض
واجبا ممكنا لا واجبا هف على ما سبق بيانه في الفصل السابق قلت
على تقدير وحدة الواجب ايضا اى كما انه على تقدير تعدده صدق هذا فهو

المفروض انه وجود الواجب منه

للتلازم بين الوجود والتعين منه

اى مفهوم واجب الوجود علية الذى هو على ذاته صدق عرضى يحتمل الاضافة والتوصيف وذلك

لان هذا المفهوم امر ذهنى اعتبارى والامر الاعتبارى لا يجوز ان يكون عين

الواجب ولا جزئه وهو ظاهر بل لا يجوز ان يكون عين الامر الخارجى مطلقا سواء

الواجب وغيره فليس مفهوم واجب الوجود عين ذاته تعالى بل يكون هو عرضيا له فان حمل

على نفله وحدثا الواجب يكون واجب الوجود عين ذاته تعالى ان هذا المفهوم الاعتبارى

عين ذاته تعالى فهو ظاهر البطلان وان اريد به ان ذاته تعالى بذاته لا بسبب تاثير

الفاعل كما فى الممكنات مبدء لانتزاع هذا المفهوم الاعتبارى بناء على ان الامر

الاعتبارى لا بد ايضا لا بد له من مبدء اى ماخذ ينتزع هو منه فلما كان ذاته بذاته

ماخذا له كان كانه عينه بخلاف الممكنات فانها انما يصح انتزاع هذا المفهوم

منها بسبب تاثير الفاعل فيها لا بذواتها والا لكانت قبل صدورها منه

ماخذا للانتزاع وقوله فلم آه جواب لان اى فيرد على هذا انه لم لا يجوز ان يكون

هناك شيئان يكون كل واحد منهما بذاته لا بسبب تاثير الفاعل فيه مبدء

وماخذا لانتزاع هذا المفهوم فلا يتم برهان التوحيد لجواز اشتراك

الواجبين فى هذا المفهوم الاعتبارى الذى لا يحتاج فى عروضه لهما الى علة حتى

يرد ما مر فان قيل المراد بكون واجب الوجود عين ذاته تعالى هذا المعنى الثانى

اى ما يكون ذاته بذاته مبدء لانتزاع هذا المفهوم ولكنه قد تبين فيما

سبق ان ما يكون بذاته كذلك اى مبدء الانتزاع هذا المفهوم اعنى الواجب فانه

ط كما فى سائر الصفات النفسية لكون الجوهر جوهرا وذاتا مثلا فانها عين الموصوف بمعنى انها منتزعة عنه بلا ملاحظة امر آخر معه

الذى

الذي تبين فيما سبق انه بذاته واجب لا يكون وجوده الخاص المنتزع منه هذا
المفهوم مغايرا له والا لزم المفاسد المذكورة في الفصل السابق بل هو اي ما
يكون كذلك اعني الواجب امر بسيط لا يمكن تحليله الى ماهية ووجود والا لكان
وجوده زائدا عليه فيلزم المحال بل هو عين الوجود البحت والشيء الواحد لا يكون
متحدا مع امرين متغايرين فلا تعدد في الواجب فافهم جواب لقوله فان قيل
انت خبير بان العقل في اول النظر لا يابى عن ان يكون شيئان بسيطان لا
يمكنه اي العقل تحليل شيء منهما لبساطتهما الى ماهية ووجود بل يكون
كل منهما وجودا بسيطا بان يكون الوجود القائم بذاته متعددا او يكون
كل منهما عين واحد منهما مستغنيا عن العلة لكون تحققه بذاته فح يتعدد
الواجب من غير ورود شيء مما ذكر فان اشتراكهما في المفهوم المذكور الاعتباري
لا يحوجهما الى علة موجودة تقتضيه حتى يلزم المحذور ولذلك اي ولان العقل
في اول نظره لا يابى عن ذلك قيل ان في الكلام ههنا مغالطة فانهم
حيث ذكروا ان وجوده تعالى عين حقيقته لم يريدوا به الامر الاعتباري
لاستحالته عليه تعالى بل ارادوا به الامر الحقيقي الخارجي القائم بذاته المتحقق
بنفسه حتى يمكن ان يكون عين ذاته تعالى وحيث متعلق بما بعد وقوله
ارادوا برهنوا على التوحيد بانه متعلق ببرهنوا وجوده عين ذاته اذ لو
كان زائدا عليه لكان محتاجا في تحققه الى العلة فلا يمكن اشتراكه بين شيئين

لأن الأمر الواحد لا يكون عين شيئين متباينين ضرورة إن أريد به المفهوم
الاعتباري الذي هو أمر واحد لا تعدد فيه إلا باعتبار الأفراد أي أمر واحد
الذي لا يمكن أن يكون عين أمرين متخالفين ولو أريد به في البرهان أيضا
الوجود الخاص الحقيقي القائم بذاته المتحقق بنفسه المستغني عن العلة
لا يتم برهان التوحيد الذي مر ذكره لجواز أن يكون وجودان خاصان
قائمان بذاتهما ويكون امتيازهما أي كل منهما عن الآخر وعن كل ما عداهما
بذاتيهما لا بأمر خارج عن ذاتيهما فيكون المفهوم المذكور في كل منهما
عينيا بالمعنى المذكور لكون كل منهما بذاته مبدأ لانتزاعه
فيكون ح كل واحد منهما أي من الواجبين المفروضين وجودا خاصا وهكذا
الوجودين متعينا بذاته لكونه عين الوجود الخاص المتعين بذاته ويكون
هوية كل منهما ح وجوده الخاص به عين ذاته لكونه نفس الوجود الخاص
المتعين لا مركبا منه ومن غيره ولا أمرا معروضا له فلا يلزم عروض الوجود
والوجوب حتى يلزم المحذور المذكور فح لا يتم البرهان المذكور إذ ليس الوجود ح
أمرا واحدا حتى لو كان عين الواجب لم يمكن تعدده بل هو اثنان مثلا يكون كل
منهما عين أحد الواجبين المفروضين على نحو ما يقولون على تقدير الوحدة أي
وحدة الواجب من أنه عين الوجود الخاص من غير عروض شيء من الوجود والوجوب
حتى يلزم المحذور فلا بد من بيان وحدة الوجود الخاص القائم بذاته حتى يتم البرهان

على

على توحيد الواجب فنقول وبالله التوفيق الوجود لكونه مبدء الاثار الخارجية

لا يكون امرا اعتباريا ضرورة ان ما لا يكون امرا خارجيا لا يكون مبدءا لما هو خارجي

فليس هو نفس الكون النسبي والتحقق البديهي الذي يعلمه كل من لا يتاتى له

النظر فانه امر منتزع عقلي من الامر الخارجي لا يصلح لذلك ولا امرا عرضيا

محتاجا في تحققه الى محل يقوم به لما ان تحقق كل ما سواه به فلو احتاج فيه

الى غيره لزم تقدمه على نفسه فلا بد ان يكون امرا قائما بذاته متحققا بنفسه

مستغنيا في تحققه عن كل ما عداه ولما كان التحقق المتصف هو به بالذات

معنى واحدا ضرورة اشتراكه بين المتحققات اشتراكا معنويا كان هو ايضا

امرا واحدا لاستحالة اتصاف المتغايرين بالذات بمعنى واحد اتصافا اما بالذات

الا ان يشتركا في شيء هو المتصف به بالذات وبعد ثبوت وحدة الوجود

القائم بذاته توحيد الواجب ظاهر بل اثبات الواجب الذي هو عينه ايضا

لان اثبات الوجود المذكور اثبات له تعالى اذ لا معنى للواجب الا القائم بذاته المستغني

في تحققه عما عداه وكذا اثبات وحدته تعالى فلا حاجة الى برهان التوحيد

بل الواجب يعلم بذلك ثم لما كان الوجود امرا قائما بذاته لم يصح اشتقاق اسم

الفاعل الدال على قيام ماخذ الاشتقاق بالموصوف منه كما يشعر بذلك

العدول الى صيغة المفعول المفيدة لانتساب الموصوف اليه اعني الموجود

المساوق للثابت والمتحقق ولذا صح اطلاقه على نفس الوجود القائم

كالكون وحدة نوعية او لو كان واحدا وحدة شخصية المشترك لم يكن هو متحققا بالذات وانه خلاف المفروض

الكون الموجود وقال الثابت منه

لانه بالانتساب اليه يصير ثابتا فالموجود والثابت مترادفان

بذاته لكونه ثابتاً ايضاً ولو اريد بالوجود ما هو المشهور من الكون والتحقق كما
هو المتعارف من لفظ الوجود ويكون معنى الموجود المتصف بالوجود القائم
به كما عليه استعمال العرف ولئن كان مخالفاً للوضع صيغة المفعول فلا
جواب لم يصلح ان يكون مبدء الاثار الخارجية الا بمعنى كونه مداراً لها
على ما هو مبدء لها لكونه متصفاً به بالذات فهو موصوف لها اولاً ولغيره
ثانياً هذا هو التحقيق الحقيق وقد يستدل على وحدة اى الوجود الخاص
بانا وان لم نعلم كنه الوجود القائم بذاته لكونه عين حقيقة الواجب الغير
المعلومة اتفاقاً لكنا نعلم بالبديهة ان معنى واحد ولا بد ان يكون ما يحكي
بالمعنى الواحد واحداً ايضاً ضرورة ان المعنى الواحد لا يحكي به حقاً من نفس
بالذات عن غير اشتراك فيما هو المحكي عنه حقيقة فلو تعدد الوجود القائم
بذاته لاشتراك المتعدد في الماهية المعلومة بهذا الوجه الحاكي عنها
ضرورة ولو اشترك المتعدد فيها لزم اى تعين كل منهما اى كل من المتعدد
الذي اقل مراتبه اثنان على الماهية المشتركة بينهما اى لكان هناك تعين
به كل منهما امر وراء الماهية والا لم يصح التعدد كما لا يخفى وهو اى كون
تعين الوجود القائم بذاته بامر زائد محال اذ لا معنى للوجود القائم بذاته
الا المتعين بذاته المتحقق بنفسه وهف وفي بعض النسخ فلا تعدد اى
للوجود القائم بذاته لاشتراك المتعدد اى لوجوب اشتراك المتعدد في

ولذا لو جعل العلم عين ذاته تعالى لم يثبت في الواجب لوازم ...

وحدة نوعية

الافراد المفهوم الواحد

الماهية

الماهية ولزوم زيادة تعين كل منهما على الماهية والمال واحد قال المصنف

وهذا كما ترى مبني على دعوى كون الوجود القائم بذاته معنى واحدًا من غير دليل
اي قوله فلو تعدد وفي بعض النسخ فلا تعدد الخ منه

على تفرد نظرية ولا تنبيه يزيل خفائه على تفرد بديهية كما ادعاها

المستدل وقد عرفت ما يدل عليه ويزيل خفائه كما لا يخفى على من لم يشتغل

بما يغفله وقد يقال في الاستدلال على وحدة الوجوب الخاص وجوب الواجب

اي الوجود الخاص به الذي هو امر قائم بذاته لكونه عين حقيقة الواجب

كما مر في الفصل السابق عين هويته التي بها هو هي لا يشاركه فيها

غيره تعالى ضرورة ان هوية كل شيء لا يشاركه فيها غيره واذا كان وجوده

عين هويته فكونه موجودًا عين كونه هو فكما ان كونه هو لا يشاركه فيه

غيره لان كل هوية كذلك فكذا كونه موجودًا واذا لم يشاركه في كونه

موجودًا غيره فلا يوجد وجوده الواجب بذاته لغيره تعالى اي لو وجد لغيره

لم يكن هويته هويته كذا في بعض تعليقات الشيخ ابي علي اقول وانت

خبير بما فيه اذ لو اراد بقوله كونه موجودًا عين كونه هو فاذا لم

يشاركه في كونه هو غيره لم يشاركه في كونه موجودًا ايضا ان وجوده

الخاص به هو هو اي عين كونه هو فمسلم لان كونه موجودًا بهذا الوجود

الخاص به عين كونه هو لانه الذي عين حقيقته تعالى فلا يشاركه

غيره فيه لكن يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون هناك امران كل واحد

لان العقل في اول نظره لا يابى ان يكون وجودان قائمان بذاتهما مع اختلافهما بالماهية منه

لا يلزم ح الاحتياج

منهما عين وجوده الخاص به فكون كل واحد منهما موجودا عين كونه هو ولا
يشارك واحدا منهما في ذلك غيره ولان اراد ان كونه موجودا مطلقا اي
ان اراد به ان الوجود القائم بنفسه مطلقا عين كونه هو فلا يوجد الوجود
القائم بذاته مطلقا لغيره فيمنع ذلك لما مر وجاز ان يكون وجودان
خاصان ويكون كل واحد منهما عين واجب الواجبين المفروضين فلا
يثبت التوحيد اقول لما اثبت كون وجوده الخاص عينه من ذاته ثبت ان

ذاته لا يصح ان يكون عين الواجب المتعين بذاته

كونه موجودا مطلقا عين كونه هو لان خصوصية الوجود انما تكون
بان يكون تعينه بذاته وحقيقته فكان وجوده الخاص والوجود القائم بذاته
مطلقا واحدا فكونه موجودا مطلقا عين كونه هو برهان آخر على توحيده
تعالى لو تعدد الواجب لذاته فاما ان تتحد الماهية في ذلك المتعدد
بان كان المتعدد افراد الماهية واحدة او تختلف بان يكون لهذا ماهية
ولذاك ماهية اخرى وعلى التقدير الاول لا يجوز ان يكون قولها اي تلك
الماهية الواحدة على كثيرين لذاتها اي لذات الماهية بان يكون مقتضى
ذات تلك الماهية ان تكون مقولة على كثيرين حتى لا يجوز قولها على واحد
والا بان كان قولها على كثيرين مقتضى ذاتها لما كانت ماهيتهما المتحدة
فيهما اي بضمير التثنية اكتفاء بادنى مراتب الكثرة وفي بعض النسخ بضمير التأنيث
لواحد اي لما تحققت الماهية في واحد لانه خلاف مقتضى ذاتها اي المفروض

انما

لان التعدد لا يتحقق بدون تميز كل من الافراد فاذا كان [illegible] التعين وراء الماهية [illegible]

انها لذاتها تقتضي الكثرة واذا لم يتحقق الماهية المذكورة في واحد مع تحققها
في الكثرة فيلزم تحقق الكثرة بدون الواحد وانه محال بالبديهة واذا استحال
ان يكون التعدد مقتضى ماهية الواجب فلا بد ان يكون من خارج فيحتاج الواجب
في تعينه وتميزه الى الغير فلا يكون واجبا هف وعلى الثاني اي على تقدير
الاختلاف في الماهية يكون كل منهما شيئا له الوجوب لاختلافهما في الماهية
واشتراكهما في الوجوب فيكون الوجوب فيهما زائدا على الماهية واذا كان الوجوب
زائدا على الذات يكون وجوب الوجود عارضا لها لكون الوجوب وصف الوجود
وعدم كون الوجود الواجب عين الذات وكل عارض لشيء معلول اما لمعروضه
فقط ان كفى في عروضه واما بمداخلة غيره ان لم يكف والقسمان باطلان
اما الاول فلاستلزامه كون الشيء علة لوجود نفسه لكون المعروض
له نفسه وكون الشيء علة لوجود نفسه يستلزم تقدم الشيء على نفسه
وانه بديهي البطلان واما الثاني فلاستلزامه ذلك واحتياج الواجب
في وجوده الى غيره فلا يكون واجبا هف قال الشيخ ابو علي في التعليقات
وجوب الوجود لا ينقسم اي لا يقبل التكثر والتعدد بالحمل على كثيرين اي
بان يكون محمولا على كثيرين مختلفين بالعدد اي لا يتعدد الواجب سواء
مع اختلاف في الماهية او لا والا لكان الواجب معلولا كما مر تحرير ذلك
في شقي البرهان فلا يكون الواجب واجبا هف وبما ذكر علم ان هذا القول

والشيخ مجمل ما ذكرناه مفصلاً في تحرير البرهان كما لا يخفى وهو اي ما ذكرناه
او هذا القول برهان متين لانه دال على انه لا يصح تعدد الواجب سواء اتحد
الماهية الكلية لهما او اختلفت لكن يرد عليه مثل ما اورده على البرهان
السابق من انه لم لا يجوز ان يتعدد الواجب بتعدد الوجود القائم بذاته كما مر
وغير ان يكون للواجب ماهية كلية سواء كانت واحدة او متعددة والجواب
ما ذكرناه مختصراً كما مر ولا يتاتى عليه ما ذكره ابن كمونة في بعض تصانيفه
وان البرهان الذي ذكروه على امتناع تعدد الواجب بانه لو تعدد الواجب
لزم تركيب كل مما به الاشتراك وما به الامتياز فلا يكون الواجب واجبا فهو
انما يدل على امتناع تعدد الواجب مع فرض اتحاد الماهية واما اذا اختلفت
الماهية في الواجبين مثلا فلا بد لبيان امتناع تعدده على هذا التقدير ايضا
من برهان آخر يدل عليه مطلقا لانه على تقدير اختلاف الماهية يصلح ان يكون
امتياز كل عن الآخر وعما عداه بالماهية البسيطة فلا يلزم ما ذكروه ولم اظفر به
الى الآن واما هذا البرهان فهو دال على امتناع التعدد مطلقا كما علم
هذا او لما اورده عليه مثل ما اورده رحمه الله على البرهان السابق كما مر فان
ولم ار في كلام العلماء السابقين ما يصفو عن شوب ريب ولا في كلمات
اللاحقين لهم ما يخلو عن وصمة عيب وقد علم مما ذكره المصنف رحمه الله عز
ومما ذكرناه من التعدد بما على الكل وما له فلا باس على ان نشبع فيه الكلام

بل البرهان السابق كذلك انتهى الا انه استنده الا انه تردد فيه
بل انكار الماهية واختلاف ذلك يجبر الذي استشكله عليه ان ورد ان
البرهان على التوحيد على ذلك التقدير
في السابق فانه اتحاد تردد بين الامتياز
بالذات والاتحاد بالذات
مع الذات فتعين
صحيح فيما يقال
منه

بتزييل

ليزيل به ما يختلج في اذهان طالبي هذا المرام حسب ما يبلغ اليه فهمي وان كنت

موقنا بان نداي الاشباع عصبة عصبة للملام من لام لوما وملاما اللئام جمع لئيم

ضد الكريم لان داب اللئيم ذلك لكن اذا رضيت عني كرام عشيرتي فلا زال

غضبانا على لئامها فاقدم على ذلك المطلوب مقدمة يتوقف هو عليها اي ان

الحقايق كما هي في نفس الامر لا تقتنص من قبل الاطلاقات العرفية اي الالفاظ

التي يطلقها اهل العرف على تلك الحقايق فقد لا يكون ما وضع له تلك

الالفاظ نفس الحقايق المطلوبة بالاحكام الجارية عليها اذ قد يطلق في

العرف جهلا او مسامحة منه على معنى من المعاني الحقيقية الخارجية لفظ كان موضوعا في

اللغة لغيره فذلك يوهم ان المراد به في هذا الاطلاق ذلك المعنى اللغوي

وهو ما لا يساعده البرهان الدال على ذلك المعنى المراد بالحكم بل يحكم

البرهان بخلافه اي بخلاف ما يوهمه العرف ونظير ذلك كثير منه ان لفظ

العلم انما يطلق في استعمال اللغة على ما يعبر عنه في اللغة الفارسية بدانستن

وهو المعنى المصدري ودانش وهو المعنى الحاصل بالمصدر ومراد فهما انما هو

موضوع لاحد المعنيين وان كان في لغة اخرى فاستعمال العرف

ذلك اللفظ في معنى العلم يوهم انه اي العلم من قبيل النسب لانه بحسب اللغة

موضوع لما هو من قبيلهما ثم البحث المحقق لحقيقة العلم والنظر الحكمي المفيد

للحكم بانه من اي مقولة هو يقضي بالاتفاق بان حقيقته هي الصورة لان التعلق

(حاشية) جهلا او مسامحة منه

(حاشية) ونحو كون دانش من قبيل النسب ... منه

(حاشية) المجرد الا ... والنسبة الى ... يفيد اطلاقات اللغة منه

بين المدرك والعلم الصرف محال بحكم البديهة المجردة عن العوارض واللواحق
المادية والا لم تكن مطابقة لما ليس بتلك العوارض المخصوصة وقد يكون جوهرا
كالعلم بالجوهر بناء على ان الصورة العلمية لكل شيء نفس ذلك الشيء وغيره خلافا
الا في الوعاء بل ربما لا يكون قائما بالعالم لكونه علما بنفسه ولا قيام بين الشيء
ونفسه بل يكون قائما بذاته ومعنى القيام بذاته عدم قيامه بغيره لما ان
القيام امر اضافي يقتضي طرفين متغايرين كما في علم النفس وعلم ساير المجردات
سواء كانت ممكنات او لا بذواتها فان العالم والمعلوم والعلم واحد
ولما كانت المعلومات امورا قائمة بذواتها كانت العلوم بها كذلك وانما
الاختلاف بالحيثيات الاعتبارية على ان تكون داخلة في العلوم حتى تكون امورا اعتبارية
بل ربما يكون العلم عين الواجب تعالى كعلم الواجب بذاته فالعلم هنا غير معلوم
الماهية كمعلومه بل الكيف جزء منه اي من نظير ذلك ايضا ان الفصول
الجوهرية اي للجواهر وهي جنسها فانها ايضا قد يعبر عنها بالفاظ تفهم
بحسب معانيها اللغوية انها اي تلك الفصول اضافات عارضة لتلك
الجواهر التي هي فصولها وذلك باطل لان عارض الشيء لا يكون ذاتيا
له كما يعبر عن فصل الانسان الذي هو من الجواهر بالناطق والمدرك للكليات
وهو معنى الناطق وكذا عن فصل الحيوان الذي هو جنس قريب للانسان بالحساس
وكذا المتحرك بالارادة وكل ذلك بحسب المعنى اللغوي من الاضافات والحال ان التحقيق

٧ اى المعلومات

انما

انها اى فصول الجواهر ليست من النسب والاضافات في شئ بل هي جواهر كالتي هي فصول
لها فان جزء الجوهر لا يكون الا جوهرا لامتناع تقوم الشئ بما يتقوم هو به وبانت
خبيره بان المركب من الجوهر والعرض القائم به غير محتاج الى موضوع يقوم به
ولا معنى للجوهر الا ذلك كما تقرر عندهم بحيث لا ينكرونه وبعد ذلك التقديم
نمهد مقدمة اخرى يحتاج اليها في بيان كون الوجود الماخوذ منه الموجود
امرا حقيقيا قائما بذاته وهي ان صدق المشتق على شئ لا يقتضي قيام
مبدء الاشتقاق اى قيام مدلول المشتق منه به اى بذلك الشئ
وان كان عرف اللغة يوهم ذلك بناء على ان اكثر استعمالات المشتقات
في العرف كذلك حتى فسر اهل العلوم العربية اسم الفاعل بما دل
على امر قائم به المشتق منه اى مدلوله وهو اى التفسير المذكور بمعزل عن
التحقيق فان صدق مفهوم الحداد اى المشتق من الحديد على افراده ليس باعتبار
قيام مبدء الاشتقاق بها بل انما هو بسبب كون الحديد الماخوذ منه
الحداد اى موضوع صناعته على ما صرح به الشيخ ابو علي وكذا صدق المشمس على
الماء ليس باعتبار قيام الشمس به بل هو مستند على نسبة الماء الى الشمس
لتسخنه بسبب مقابلتهما وبعد ما تحصل هاتين المقدمتين اللتين
ذكرناهما نقول لا يجوز ان يكون حقيقة الوجود الذي هو مبدء اشتقاق
لفظ الموجود معنى عرضيا قائما بغيره كما هو العرف والا لكان محل وجود كل

والقول بان الحداد ليس مشتق من الحديد بل ... صنعة لا نفس الحديد ... بعيد ... بعد تسليم ... اولا نقول ان الموجود في ... كذلك منه

موجوده موجودا قبل وجود نفسه ويجوز بحكم المقدمة الثانية ان يكون امرا
قائما بذاته هو عين حقيقة الواجب تعالى كما دل البرهان عليه من انه لو كان الوجود
الخاص زائدا عليه تعالى لزمت المفاسد المذكورة في الفصل السابق وح
يكون وجود غيره تعالى اي كونه موجودا عبارة عن انتساب ذلك الغير اليه اي الى الوجود
القائم بذاته الذي هو عين حقيقته تعالى فيكون الوجود واحدا في الكل والموجود
متعددا الا انه اعم من تلك الحقيقة الواجبة لذاتها ومن غيرها المنتسب هذا الغير
اليها اي الى ذلك الوجود القائم بذاته الذي هو نفس حقيقته تعالى انتسابا
خاصا بحيث يصير به مبدء الآثار الخارجية واما عند الصوفية فالموجود
كالوجود واحد بناء على ان الممكنات الموجودة ظلال اسمائه تعالى التي
هي ظلال ذاته تعالى والجمهور على ان الظل موجود ذي الظل بالحقيقة خلافا
للبعض ولعله من هنا اختلفوا في ان الاسم عين المسمى او غيره فان
المراد بالاسم مدلوله ومدلولات الاسماء ظلال الذات فالقائلهم
هما اسما مظاهر ذاته هم اسميا مظاهر اسمائه والحاصل انه لما دل البرهان
على عينية الوجود لحقيقته تعالى لزم ان يكون هو امرا قائما بذاته لامتناع
ان يكون حقيقة الواجب تعالى امرا عرضيا ويكون مبدء اشتقاق الموجود
هو الوجود بهذا المعنى ولا يمنعه استعمال اللغة كما في الحداد والمشمس
ولا يجوز ان يكون ماخذ الاشتقاق في ذلك المفهوم العام اي الكون النسبي

ط والا لم يكن اشتراك الموجودات فيه معنويا وانه خلاف ما بين في محله منه

ط عبر العدول في الاشتقاق عن صيغة الفاعل الدالة على الاتصاف بطريق القيام كما هو المشهور الى صيغة المفعول التي ... بمكان لا يخفى منه

لانه

لانه امر اعتباري ينتزعه العقل والموجود الخارجي لا يصلح ان يكون عين حقيقته
تعالى لا يصلح لان يكون الشيء به بصيرا بحيث يكون مبدأ الآثار لان الاتصاف
بالامر العدمي لا يجعل المعدوم الصرف بحيث يترتب عليه الآثار وذلك ظاهر فافهم
قد من المعقولات الثانية كانه اشار بصيغة التمريض الى ضعفه بناء على ان المعقول
الثاني ما لا يحاذي به امر في الخارج كالكلية والجزئية والوجود بمعنى الكون
والتحقق ليس كذلك وجعل اول البديهيات ما ذكرناه اول الكتاب واحتج
بان ما ذكرناه لا يتم دلالته على كونه اولها وانما يتم لو لم يمكن ادراك غيره بدون
ادراكه وليس كذلك غاية الامر انه لا يمكن ادراك شيء من الاشياء ما لم يكن له
منه حصة فيها لا يدل على كونه اولا في الادراك وكانه لهذا ابهم الحاكم
بذلك فان قيل قد ثبت بالبرهان ان واجب الوجود موجود في الخارج
فكيف يتصور كون تلك الحقيقة الواجبية موجودة في الخارج مع انها
اي تلك الحقيقة كما ذكرتم عين الوجود والموجود غير الوجود كما ان
الكاتب مثلا غير الكتابة وايضا مفهوم المشتق يقتضي صحة حمله على
ما فرض انه من افراده فكيف يعقل ما ذكرتم من كون الموجود اعم من تلك
الحقيقة وكونه اعم منها ومن غيرها مع فرض كون الوجود عينها غير منفصل
فكيف العموم قلت ليس معنى الموجود ما يتبادر الى الوهم ويتوهم اي يوقعه
في الوهم استعمال العرف من ان يكون ما هو موجود امرا مغايرا للوجود

في الخارج

حاصل في الكاتب وامثاله وانما يكون كذلك لو كان معنى الموجود
ما يتبادر الى الوهم ويوهمه العرف في امثاله من المغايرة و
ليس الامر كذلك بل معناه ما يعبر عنه بالفارسية هست وغيرها من سائر
اللغات بهست ومرادفاته الدالة على ما يقابل المعدوم وان كانت
ساير اللغات فان معنى هست ما يقابل المعدوم سواء كان غير الوجود
او لا ومما يؤيد ذلك ثم انه اذا فرض الوجود مجردا عن غيره بان لم يكن امرا عرضيا
قائما بمحل كسائر الاعراض بل قائما بذاته مستغنيا في تحققه عن غيره كان وجودا
لنفسه لكونه قائما بنفسه كما انه اذا كان قائما بغيره كان وجودا
لذلك الغير لكونه قائما به فيكون موجودا بذاته الذي هو عين
الوجود بلا غيره موجود به كما ان الصورة المجردة عن اللواحق والعوارض المادية
القائمة بنفسها اي غير الحالة في محل يقومها كانت علما بنفسها لكونها
صورة مجردة لها وعالما بها لان تلك الصورة قائمة بها ومعلوما لكونها صورة
نفسها كالنفوس المجردة في ذواتها عن كل ما يمنع عن الانكشاف والعقول
التي هي جواهر مجردة عن المواد الكثيفة في ذواتها وافعالها بل الواجب
تعالى فان بكل من ذلك علم وعالم ومعلوم فلا يبعد ان يكون الوجود القائم
بذاته وجودا لنفسه وموجودا بذاته وعن غيره فيتفاوت في تحققه الى امر زائد
على ذاته ومما يوضح ذلك انه لو فرض تجرد الحرارة عن النار التي هي مادتها

اراد بالغير الموجودات الخارجية دون مفهوم الموجود لان كلا منها ... الافراد لا في المفهوم لان هذا جواب عن الافتقار الاول فافهم منه

فصح كون مفهوم الموجود اعم منه منه

بان

بأن قامت بنفسها او غير افتقار الى ما تقوم به كانت بنفسها حارا او
حرارة ايضا اذ الحار ما يؤثر تلك الاثار المخصوصة من التفريق والجمع والاحراق
وغيره كالالم المخصوص ولا شك ان الحرارة على تقدير تجردها عن النار كذلك
لان تاثير النار انما هو بواسطتها لا بنفسها فاذا كانت مؤثرة تلك
الاثار كانت حارة كما انها حرارة ايضا كيف وقد صرح بهمنيار في كتاب
البهجة والسعادة بانه لو تجردت الصورة المحسوسة عن الحس وهذا بناء على ان
المحسوس بالذات هو الصورة المنطبعة في الحس فلو تجردت عنه وذلك بان
كانت قائمة بنفسها كانت بنفسها حاسة ومحسوسة بعينها ولذلك
اي ولاجل ان صدق المشتق على شيء لا يتوقف على مغايرته لماخذ الاشتقاق
ذكروا اي الحكماء انه لا يعلم كون الوجود زائدا على الماهيات مطلقا الا
ببيان ودليل دال على الزيادة لانه لما صح بالبيان المذكور كون الوجود القائم
بذاته موجودا من غير افتقار الى قيام ماخذ الاشتقاق الذي هو نفسه
به احتيج في اثبات زيادته الى بيان لان الاصل حينئذ عدم الزيادة وذلك
البيان مثل ان يقال انه يعلم بديهة ان بعض الاشياء قد يكون موجودا
في زمان وقد يكون معدوما في اخر فبذلك يعلم انه اي ذلك البعض
ليس عين الوجود والا لكان موجودا دائما لامتناع انفكاك الشيء
عن نفسه او يقال يعلم ضرورة ان ما هو عين الوجود يكون واجبا بالذات

لامتناع انفكاك الوجود الذي هو عينه عنه وقد علم ان من الموجودات

ما لا يكون واجبا بالذات فيكون هذا الموجود الذي لا يكون واجبا

بالذات زائدا لوجود عليه والا لكان واجبا فانه خلاف المعلوم

فان قلت اذا كان الموجود اعم من الوجود ومن غيره فلا بد ان يكون له

معنى مشترك بينهما وكيف يتصور هذا المعنى المشترك الاعم من نفس الوجود

القائم بذاته كما في الواجب تعالى ومما عرضه الوجود مما هو زائد عليه كما في

الممكنات يعني المعنى الذي به يصدق الموجود على كل واحد منهما ما هو قلت

يمكن ان يكون هذا المعنى المشترك بينهما هو مفهوم احد الامرين من الوجود

القائم بذاته بيان للامرين باعتبار تقديم العطف على الربط

وما هو منتسب اليه اى الى الوجود القائم بذاته انتسابا مخصوصا

بحيث يصح اطلاق الموجود عليه ويمتاز عن المعدوم ومعنى ذلك

الانتساب المصحح لاطلاق الموجود عليه ان يكون ذلك المنتسب مبدأ الآثار

ومظهر الاحكام الخارجية ويمكن ان يقال ان هذا المعنى الاعم هو مفهوم ما

قام به الوجود بان يكون كلمة ما اعم من ان يكون وجودا قائما بنفسه وهو حقيقة

الواجب تعالى فيكون قيام الوجود به اى بالوجود القائم بنفسه من قيام الشيء

بنفسه اى لا مغايرة حتى يتصور العروض لكن مرجع قيام الشيء بنفسه الى عدم قيامه

بغيره بمعنى استغنائه في وجوده عن قيامه بغيره فالوجود العرضي لا يصدق عليه

واعلم ان ما ..ر اليه فيما مر ان معنى الموجود ما يعبر عنه بالفارسية ... يصلح مشتركا ... ذلك الى هذا التكلف فلعله اراد تكثير الاحتمال توسيعا للفكر منه

منه

ما قام

فلا يكون الوجود على تقدير كونه زائدا موجودا حتى يرد النقض ... منه

ما قام به الوجود ولو كان القيام قيام الشيء بنفسه لان العارض محتاج في
وجوده الى المحل وان يكون عطفا على نظيره بتقليد امر وراء الوجود فيكون
قيام الوجود بذاته من قبيل قيام الامور المنتزعة العقلية اى الاعتبارية بمعروضاتها
المنتزعة هي منها فان ما هو عين الوجود القائم بذاته وان لم يكن هو عارضا
لكن لما كان بحيث يتعقل هو منه كتعقل الامور الاعتبارية من معروضاتها
صح ان يقال انه قائم به كقيام الامور الاعتبارية كالكلية والجزئية
المنتزعتين عن الكلي والجزئي فكما ان الامور الاعتبارية المنتزعة عن الامور
الحقيقية ليست عارضة عليها لكنها لما كانت ملاحظة الانتزاعها كانت
كانها عارضة لها فجعلت قائمة بها كذلك الوجود القائم بذاته بالنسبة
الى الامور المنتسبة اليه ولا يلزم من كون اطلاق القيام على هذا المعنى
مجازا بناء على ان القيام حقيقة في معنى العروض ان يكون اطلاق الموجود
عليه اى على ما يصدق عليه هذا المعنى الاعم مجازا وانما يلزم ذلك
لو كان المعتبر في معنى الموجود هو القيام بالمعنى الحقيقي فاذا اطلق على غيره
ما فيه ذلك كان مجازا وليس كذلك كما لا يخفى على من لاحظ تحقيق المصنف
رحمه الله وانت خبير بان ما عليه اهل السنة والجماعة يغني عن امثال هذه
التكلفات فلا وجه للعدول عنه الى ذلك ولكنه يحتاج في بيانه الى تدقيق
لطيف لا يهتدي اليه الا المتمسك بحبل التوفيق المجتنب عن الوقوع في

الموجود لا بد ان يكون هو المعنى القائم بذاته لدلالة البرهان على ذلك لا ما
يوهمه اطلاقات العرف سواء كان معنى لغويا له او لا وسواء كان حقيقة فيه
او لا فان ذلك ليس من المباحث العقلية التي كلامنا فيها في شيء بل هو
بحث لغوي موقوف على النقل وليس علينا تحقيقه فتلخص من هذا التحقيق
ان الوجود الذي هو مبدء اشتقاق الموجود امر واحد في حد نفسه وانه
لم يكن مشتركا بين الموجودات كلها الا ان اشتراكها فيه ليس اشتراكا عرضيا
كما سينبه عليه المصنف وهو حقيقة خارجية قائمة بنفسها للدلالة البرهان
على ذلك واما الموجود فهو اعم كما مر من ان يكون وجودا قائما بذاته او
منتسبا اليه الى هذا الامر القائم بذاته انتسابا خاصا بحيث يصير
مبدء الاثار الظاهرة منه واذا حمل كلام الحكماء في ان وجود الواجب عين
حقيقته وانه موجود بوجود هو عينه على ذلك وفي بعض النسخ على هذا الوجه
اي على ان مبدء اشتقاق الموجود هو هذا الامر لا ما يوهمه العرف لم يتوجه عليه
اي على كلام الحكماء ان المعقول من الوجود امر اعتباري كما يوهمه العرف وهو
الذي جعلوه اول الاوائل كما سبق ولا يصح ان يكون هذا المعنى الاعتباري
عين موجود من الموجودات فضلا عن الواجب فاطلاق الوجود ح على تلك
الحقيقة الخارجية القائمة بذاتها اي حقيقة الواجب تعالى انما يكون بالمجاز ان لم
يوضع له او بوضع اخر طار عليه ان وضع ولا يجدي هذا الاطلاق سواء

كان بالمجاز او بوضع آخر في استغناء الواجب تعالى عن عروض الوجود الزائد والا
لم يكن الواجب تعالى موجودا حقيقة وانه باطل ولو اريد بالاطلاق الوجود على
ذاته تعالى انه بهذا المعنى المعقول نفس ذاته تعالى فهو ايضا باطل لان المفهوم
المذكور كما مر امر اعتباري فلا يصح ان يكون عين حقيقة الواجب تعالى عن ذلك
علوا كبيرا وذلك لانه اذا حمل كلامهم على ما ذكرنا وان مبدا اشتقاق
الموجود المقابل للمعدوم لا بد ان يكون بالمعنى القائم بذاته دون المعنى الذي
يوهم اطلاق العرف للدلالة اليها على ذلك يتحصل منه اي من كلامهم ان
الوجود امر معقول يغني عن عروض الوجود لانه ح يكون موجودا بذاته اي بوجود
هو عين ذاته من غير احتياج الى وجود زائد لان الوجود اذا كان امرا قائما
بذاته فلا باس في ان يكون عين ذاته تعالى وح لا حاجة في كونه موجودا الى
زائد عليه تعالى وح يندفع الحرج والمرج الذي يعرض الناظر في كلامهم بحيث
يتشوش به الذهن ويتبلد به الطبع فلا يجد الى الحق سبيلا فان قلت ما
ذكرتم من ان مبدا اشتقاق الموجود يجب ان يكون المعنى القائم بذاته وانه
يمكن حمل كلامهم على ذلك لا يكتفى به في تصحيح كلامهم بل لا بد من الدليل الدال
على ان الامر كذلك بحسب نفس الامر وفي الواقع فاذا حمل كلامهم عليه كان مطابقا
لما في نفس الامر فيصح قلت لما دل الدليل على ان وجود الواجب يجب ان يكون
عينه والا لزمت المفاسد المذكورة سابقا ولم يبين ان المفهوم مبدا الاشتقاق

لا يصح

لا يصلح لذلك اي لان يكون عين حقيقة الواجب فلا يكون الامر الاكما ذكرنا
اي فيجب ان يكون مبدء الاشتقاق للوجود المقابل للعدم وهو امرا قائما بذاته
وصح حمل كلامهم عليه كما لا يخفى هذا وانت خبير بان الدليل الدال على كون
وجود الواجب عين حقيقته انما يتم لو كان الوجود امرا حقيقيا خارجيا لانه
ح لو لم يكن عين حقيقته لزمت المفاسد المذكورة اما لو كان الوجود امرا
اعتباريا فلا تلزم تلك المفاسد لعدم الحاجة ح الى علة مؤثرة كعروض
الاسودية للون المخصوص في عدم الحاجة اليها والى واسطة غيره نفسه بخلاف
عروضهما للجسم الاسود لاحتياجهما في عروضهما له الى اللون المخصوص المتصف
بهما بلا واسطة امر آخر الا ترى ان الوجود على تقدير كونه امرا قائما بذاته كان
موصوفا بهذا الامر الاعتباري وغير حاجة في عروضه الى غيره واما انه لو
كان الواجب ايضا موجودا مثلا لم يكن هو في حد ذاته موجودا ولا معدوما
فان اريد به انه تعالى في حد ذاته لم يكن بحيث يوصف بالوجود فممنوع بل
بالحمل كما لا يخفى وان اريد انه يكون بحيث يمكن ان يلاحظ هو ولا يلاحظ
وصفه فمسلم ولا يضرنا هذا فان قلت لم لا يجوز ان يكون هناك هويتان
متميزتان في ذاتيهما يكون كل منهما واجبا لذاته مستغنيا عن العلة ويكون
مفهوم واجب الوجود زائدا محمولا عليهما قولا عرضيا وائتني بدليل
يدل على امتناع ذلك قلت يكفي في دفع هذا التوهم ما ذكر

واحدا صح

ويمكن ان يقال ان الوجود لكونه سببا للآثار الخارجية لابد ان يكون امرا خارجيا فان الاعتباري لا يصلح لذلك ولا يجوز ان يكون هذا الامر الخارجي عارضا للمعقود والا لزمت المفاسد المذكورة بل يكون في الواجب مفاسد اخر ... لكنه عين ما ذكره رحمه الله ... القائلين بانه عبارة عن هذا الامر العام البديهي ... جاز ان يقال انه ليس مبدء الآثار حتى يرد ما ذكر بل هو مدار دال على ما هو مبدء الآثار فاحفظ ذلك

ح لا يتم ما ذكر من كون مبدء اشتقاق الموجود امرا واحدا قائما بذاته صح

... الواحد ... بين ... عن ... بالذات ...

المقدمات السابقة في الفصل الثاني المنعقد لبيان عدم زيادة الوجود
على ذات الواجب تعالى ونقض المقدمات اللاحقة لها في الذكر في اول هذا
الفصل المنعقد لبيان التوحيد كيف لا وقد علمت بتلك المقدمات فيما
السابقة التزاما وباللاحقة صريحا انه لو كان الامر كذلك اي لو كان مفهوم
واجب الوجود مقولا على الواجب تعالى عرضيا لكان عروض هذا المفهوم
اما معللا بذاته المعروضة له على تقدير ان تكون كافية في عروضه فيلزم
وجودها قبله فيلزم تقدمه بالوجود على وجود نفسه وهو فاحش لاستلزامه
تقدم الشيء على نفسه او معللا بغيره ان لم تكن كافية فيه وهو افحش لانه مع
استلزامه التقدم بالوجود على وجود نفسه ضرورة تقدم المعروض
بالوجود على وجود العارض يستلزم ايضا خلاف المفروض للاحتياج
المنافي للوجوب المفروض كيف وقد تحقق وتقرر فيما سبق ان كل
ما يعرضه الوجود وكذا الوجوب يكون ممكنا لا واجبا فان
عروض الوجوب بمعناه عروض الوجود والا فالوجوب امر
انتزاعي واذا كان عرضيا لا يكون معللا بذاته لاستلزامه تقدم الشيء
على نفسه فلا بد ان يكون معللا بغيره فيكون ممكنا فاذن لا بد ان
يكون واجب الوجود نفس الوجود المتأكد القائم بذاته فكان مستغنيا
عن عروض الوجود المستلزم لان يكون واجبا بغيره لكونه موجودا بذاته

الغني

الّتي هي عين الوجود المتأكّد الواجب بنفسه فاذا قلت واجب الوجود موجود
فليس معناه ما يوهمه العرف حتّى يلزم امكانه بل المراد به ما ذكرناه من انّه الوجود
المتأكّد القائم بذاته لا انّه امر يعرضه الوجوب وكذا اذا قلنا انّه تعالى واجب الوجود
فالمراد انّه نفس الوجود المتأكّد لا انّه يعرضه ذلك ولهذا اي ولاجل انّ المراد
ما ذكرناه صرّح المعلّم الثاني وكذا الشيخ ابو علي بانّ ما يوهمه عرف اللغة
من اطلاق الموجود عليه تعالى والمغايرة مجاز في حقّه تعالى اذ لا مغايرة هنا
لكون الوجود حقيقته تعالى اذا تمهّد ذلك فنقول كلّ ما يعرضه الوجود
والوجوب فهو ممكن ظاهر انّه لا يجوز ان يكون هويّتان كلّ منهما وجود قائم
بذاته واجب الوجود لذاته اذ ح اي على هذا الفرض يكون وجوب الوجود
عارضا لهما ضرورة كونه مشتركا بينهما ولا يتصوّر اشتراكهما في وجوب
الوجود الّا باشتراكهما في الوجود اشتراكا معنويّا كاشتراكهما
في وجوب الوجود وانّه خلاف المفروض واذا كان عارضا لهما فلزم المفاسد
المذكورة سابقا ولا حاجة الى ذكرها ثانيا بل نقول لا حاجة لنا في اثبات
التوحيد الى هذه التدقيقات فانّ النظر في نفس الوجود المعلوم لنا بوجه
ما اغنانا عن ذلك فانّا نظرنا في نفس الوجود المعلوم لنا بوجه ما بل بوجه
بحيث يتأتّى معه النظر فيه اي لا يتوقّف النظر فيه الى العلم بحقيقته فأدّانا
البحث والنظر فيه الى انّه امر واحد ضرورة اشتراكه بين الموجودات كلّها

ط
ضرورة انّ المفروض تعددهما واشتراكهما في الوجود الذي هو عين ذاتهما ينافيه منه سلمه

قائم بذاته مستغن عن كل ما سواه كما مر وهو الواجب اذ لا معنى للواجب الا القائم
بذاته المستغني في تحققه عما عداه فاذا كان الوجود واحدا كان الواجب
واحدا ايضا ومحصله ان محصل البحث انا نظرنا في الوجود المشترك بين
الموجودات يعني انا شاهدنا الموجودات فادركنا منهما الوجود المشترك بينهما
ادراكا ضروريا ماخوذا من الحس ثم تفطنا فيه فعلمنا ان اشتراكه بينها
ليس اشتراكا عرضيا لان العارض يحتاج في عروضه الى وجود المعروض فيلزم
تقدم الوجود على وجود نفسه ولانه لو كان الوجود عارضا للموجود لكان
وجود الواجب معلولا اما للذات واما للغير والكل باطل بل اشتراكا من حيث
النسبة اليه نسبة خاصة كما مر فظهر ان الوجود الذي ينسب اليه جميع الماهيات
بحيث تكون مظهر الاثار الظاهرة امر واحد والا لم يكن مشتركا فيها فانه قائم
بذاته غير عارض لغيره لما سبق فكان واحدا شخصيا لا يختلف في شيء الا
بالاضافة اليه واجب لذاته لانه موجود بذاته مستغن في تحققه عن كل ما
سواه وكل ما عداه محتاج اليه في تحققه كما انا نظرنا الى مفهوم الحداد والمشمس
وتوهمنا في بادئ النظر كما في سائر المشتقات ان الحديد الذي هو مبدأ اشتقاق
الحداد والشمس الذي هو مبدأ اشتقاق المشمس مشتركان في افراد الحداد
والمشمس ثم اضافة الافراد اليهما بانهما اشتراكا بحسب العروض بناء على ما
يوهمه ظاهر عرف اللغة لان اكثر المشتقات كذلك ثم تفطنا ان مبدأ

الاشتقاق

الاشتقاق فيهما اعنى الحديد والشمس ليسا مشتركين فى افرادهما بحسب العروض
لانهما ان شعبا التى شانها عدم العروض دون المعانى التى شانها العروض
بل اشتراكهما انما هو بحسب نسبة كل من تلك الافراد اليهما اى نسبة كل واحد
افراد الحداد الى الحديد والمشمس الى الشمس ظهر جواب لو ان توهم العروض
فيهما كان بالطلا لعدم مطابقة الواقع وان تماحسبنا ان الحديد
الشمس عارضا مشتركا بحسب العروض لتلك الافراد فهو فى الواقع ونفس الامر
غير عارض بل هو امر واحد قائم بذاته لا بغيره كما فى المعانى القائمة بمحالها
لكن لتلك الافراد نسبة خاصة اليه اى الى ما حسبناه عارضا وليس
بعارض وليس هناك شمسان او اكثر ولا حديدان فاكثر مختلفان فى الحقيقة
بحيث يخص كل واحد من ذلك بواحد من الافراد والا لم تكن الافراد مشتركة
اشتراكا بحسب المعنى فكذا ما نحن فيه بل لا يتصور فيما نحن فيه الكلية والا
لم يكن متحققا بالذات بخلاف مثال الحديد مثلا كما لا يخفى هذا هو التحقيق
لكن المشهور بين الجمهور خلافه وانت خبير بان كون الوجود عارضا للماهيات
مطلقا كما هو عند جمهور المتكلمين او المهيات الممكنة على ما هو المشهور المنسوب
الى الحكماء المشائين لانه الذى ينساق اليه النظر الاولى الموافق
لاطلاقات العرف لا يصفو عن الكدورات المشوشة للاذهان الاستلزام
ذلك تقدم الماهية بالوجود على وجود نفسها ولكون الوجود ح

وجنس الاعراض المتوقفة على الوجود وغير ذلك فان التفطن لمثل ذلك يشوش
الاذهان السليمة عما يمنعها عن التفطن له بخلاف الاذهان القاصرة عن
التفطن لمثل ذلك فانها لا يأتيها التشويش لعدم ما يشوشها عن لا
سيما على ما تقرر عند المتأخرين وان ثبوت الشي سواء كان ذهنيا
او خارجيا للشي الآخر وعروضه المساوق لثبوته له فرع لثبوت
المثبت له والمعروض في نفسه وفي محل ذاته ان ذهنا فذهنا وان
خارجا فخارجا فانه لا يتأتى لهم حينئذ منع استلزام ذلك تقدم الماهية
بالوجود على وجود نفسها كما لا يخفى اذ الكلام في الوجود المطلق لا
الوجود الخاص بالماهية المخصوصة وليس للماهية قبل الوجود وجود غير
الوجود المطلق بحيث لا يصدق عليه المطلق حتى يكون الاتصاف بغير
المطلق فرعا على الاتصاف بذلك الوجود الآخر فان كل ما فرض من الوجود
فهو مما يصدق عليه المطلق ولا يشذ شي من الوجودات عنه ومما يقولون
في الجواب عن هذا الاعتراض وفي بعض النسخ وهما قاله بعضهم من ان الاتصاف
بالوجود انما هو في الذهن بكون الوجود امرا ذهنيا لا خارجيا كما هو الحق
حتى يقتضي الاتصاف الخارجي بمعنى وجود الشي في الخارج انه في الخارج
كان بحيث لو تعقل حصل في العقل معقول هو الوجود المتصف هو به فيما
بحسب الذهن فلا يقتضي ثبوته له ثبوت الموصوف في الخارج فان المقتضي

لثبوت

لثبوت المثبت له في الخارج من ثبوت الخارج كثبوت البياض للجسم فلا يلزم
توقف الشيء على نفسه لا يجديهم هذا القول في دفع الاعتراض ولا يحسم
مادة الشبهة فانه اذا نقل الكلام الى الاتصاف بالوجود الذهني بناء
على ان تلك المقدمة القائلة بالفرعية لا تخص الثبوت في الخارج بل
تعمه والثبوت الذهني لم يثبت لهم مهرب يهربون اليه لاندفاع الاعتراض لان
الموجود الذهني متصف بالوجود فيه فكان ثبوته له فيه فرعا لثبوته فيه
بحكم المقدمة المذكورة فيلزم تقدم وجوده فيه على نفسه ولا يمكن ان يجاب
عنه بمثل ما اجيب في الاتصاف بالوجود الخارجي كما لا يخفى واستثناء
الوجود عن المقدمة القائلة بالفرعية لدفع الاعتراض المذكور تحكم لانه تفرقة
وغير فارق على ان مشاهيرهم ايضا قدحوا في هذا الاستثناء لذلك ايضا
ولان كلية تلك المقدمة مستندة الى حكم العقل ولا يدخل الاستثناء
الاحكام الكلية العقلية ولك ان تقول بعدم اشتمال حكم تلك
المقدمة لوجود الشيء بناء على انه ثبوت الشيء لا ثبوت الشيء للشيء فلا
حاجة الى الاستثناء فافهم والقول بان ثبوت الشيء لغيره انما يقتضي ثبوت
ذلك الغير المثبت له اذا كان ثبوته له على نحو ثبوت الاعراض الخارجية
التي لا وجود لها الا بقيامها بالمحال الخارجية لمحالها فان تلك الاعراض
لا ثبوت لها لمحالها الا ان يوجد محالها الا على نحو ثبوت الاوصاف

اشارة الى ان ثبوت الكلي
امر ثابت لذلك الكلي لا القضية
به ولا من ثبوت شيء لشيء الا
منه

الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج لموصوفاتها فانها لا تقتضي ثبوت
موصوفاتها اذ قد تتصف بها المعدومات ايضا فتكون تلك المقدمة مخصوصة
بما هو من قبيل الاعراض والوجود ليس من هذا القبيل بل هو من الاعتبارات
فلا اعتراض به يقدح هذا القول في دليل اثبات الوجود الذهني
المبني على ان ثبوت الشيء لغيره مطلقا يقتضي ثبوت المثبت له وغير
تخصيص له بالنحو المذكور على ان المعدومات الخارجية بل الممتنعات متصفة
بحسب نفس الامر بصفات ثبوتية والاتصاف بحسب نفس الامر يقتضي ثبوت الموصوف
كذلك ضرورة فتكون تلك المعدومات موجودة في الواقع ونفس الامر والوجود في نفس
في الوجود في الخارج والوجود في الذهن واذ ليس الوجود للمعدومات في
الخارج لانه خلاف المفروض فهو في الذهن فيكون ثبوت الشيء للشيء مطلقا
مقتضيا لثبوت المثبت له ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا اذ من
البين ان المعدومات الخارجية لا تتصف بالاعراض الخارجية بل انما
تتصف بالصفات الاعتبارية فقط والا لم تكن معدومات في الخارج هف
وانت خبير بان المصنف رحمه الله ذكر فيما تقدم ان وجود غيره تعالى عبارة
عن انتساب ذلك الغير الى الوجود القائم بذاته ولا شك ان الانتساب
ليس امرا قائما بنفسه بل هو قائم بالموجود فيقتضي تلك المقدمة ثبوته
عليه ما يتوجه عليهم على ان الوجود في الخارج والذهن اعتبارية عند العقل

حقيقة والايجاد كان فائدة لها
[illegible]

لا الالتفات اليه صح

والموجود بمعنى انّه يلزمه كذا او كذا وليس قائمًا به فما معنى ثبوته له حتى يقتضي ثبوت
الموصوف به وتجرّد الوصف به لا يقتضي ثبوته له لما مرّ من بيان معنى كون الشيء موجودًا
ثمّ من البيّن الذي يتنبّه له العاقل انّه اذا كان الوجود وصفًا للماهيّة كما هو
المشهور لا امرًا قائمًا بذاته على ما قرّره المصنّف رحمه الله وكان اثر الفاعل هو
اتصاف الماهيّة بالوجود لا نفس الماهيّة على ما تقرّر واشتهر فيما بينهم
وانّه المجعول دون الماهيّة لزم ان يكون الصادر والاثر عن الفاعل هو ذلك
الامر النسبي اعني الاتصاف فانّه نسبة بين الماهيّة ووجودها وظاهر انّ
النسبة لعدم استقلالها فرع المنتسبين فلا يصحّ كونها اول الصادر
وكون المنتسبين ثوانيها بل الامر بالعكس لانّهما الاستقلال بالوجود بخلافها
ولاستتباع صدورهما صدورها وغير تابعة مستقلّ فيهما بخلاف العكس
فانظم الى غير ذلك من الظلمات التي تعرض من القول بعروض الوجود للماهيّة
منها ما سبق اول البحث ومنها انّ الاتصاف بالوجود ايضًا ماهيّة من الماهيات
فعلى تقدير كونه اثر الفاعل يكون الماهيّة مجعولة خلاف ما يقولونه ومنها
ان يكون الشيء علّة لشيء هو ان يكون سببًا لنفسه لا لوصفه وعلى تقدير زيادة
الوجود وكونه وصفًا للماهيّة يلزم ان تكون علّة لوصفه وعلى ما ذكرناه من انّ
الوجود حقيقة خارجيّة قائمة بذاتها وكون الممكنات موجودة عبارة عن انتسابها
اليه وما اثر الفاعل نفس الماهيّة الممكنة والكون العام امر اعتباري ليس اثر الفاعل

اشارة الى ان صدور الامور الاعتبارية ليس الا بعد صدور ما اضيفت واشترطت به منه سلمه

لا يتوجه شيء والشبهة كما لا يخفى هذا وليعلم ان معنى كون الشيء علة للآخر ان يكون
الشيء المعلول بحيث يوصف بالوجود لاجله فكان من قال ان اثر الفاعل
نفس الماهية نظر الى ان الوجود امر اعتباري انتزاعي لا يصلح اثرا بالاستقلال
وانما ينتزعه العقل من الموجود ومن قال انه الاتصاف بالوجود نظر الى ان
الحاصل بجعل الثاني هو ان يكون المعلول بحيث يوصف بالوجود وان
لم يصلح هو لان يكون معلولا بالاستقلال هذا نظري وه اي حقيقة
ما ذهب اليه الحكماء وفي بعض النسخ هذا في نظري حقيقة ما الخ وقد ذكرنا
في شرحه ما يوسع مجال النظر فانظر ماذا ترى وسيجيء في بحث العلم مزيد
على ذلك تماما لا تحقيقا لحقيقة العلم ويمكن الاستدلال على الشق
ايضا بانه لو تعدد الواجب كان لا محالة مفهوم واجب الوجود مشتركا
بينهما اي بين المتعدد الذي اقل مراتبه اثنان فاتصاف كل منهما بهذا
المفهوم المشترك لا بد له من علة لكونه خارجا عرضيا فيكون محتاجا في عروضه
له الى علة فاما ان يكون علته حقيقة كل منهما بناء على ان عروض الوجوب
بسبيله عروض الوجود فلم يكون الماهية المجردة عن الوجود سببا للوجوب
الوجود والشيء ما لم يوجد لا يكون سببا لوجود شيء بديهيا او يكون علته فيهما
امرا خارجا او يكون في احدهما نفس الحقيقة وفي الآخر امرا خارجا على الاول
فلا يكونان على التقدير الاول ولا يكون احدهما على الثاني واجبا لاحتياجهما

على الاول

على الأول واحتياج احدهما على الثاني الى الغير فيكونان واحدهما ممكنا
هف وبوجه آخر لو تعدد الواجب كان الاثنان منه اي من المتعدد بل ومن الوجوب
اعني بالاثنين معروض الاثنينية بدون العارض الذي هو وصف الاثنينية
موجودا لما مر من ان انتفاء المتعدد بانتفاء واحد واحد منه والمفروض هنا
وجودها باسرها فكان موجودا اما واجبا او ممكنا لانحصار الموجود في ذلك
والاول باطل لافتقار هذا المعروض في وجوده الى كل واحد من الآحاد والمفتقر
في وجوده الى الغير ممكن لان الافتقار سيما في الوجود ينافي الوجوب الذي
هو معدن كل كمال ومبعد كل نقصان وكذا الثاني ايضا لان وجود الممكن
ليس لذاته فح لا بد له من علة فاعلية توجده ولا بد ان تكون تامة في الايجاد
بحيث تكون جامعة لجميع ما يتوقف عليه الايجاد والا لم تكن موجدة له فتلك
العلة الفاعلية لذلك المعروض الموجود اما نفس ذلك المعروض فيلزم كون
الشيء فاعلا او موجدا لنفسه فيلزم ان يكون متقدما بالوجود عليه اي على
وجوده فيلزم تقدم الشيء على نفسه وانه بديهي الاستحالة واما واحد منهما
اي من الواجبين المفروضين وهو احد اجزاء ذلك المعروض وهو ايضا باطل
لافتقار ذلك المجموع المعروض للاثنينية في وجوده الى الواحد الآخر ضرورة
انتفائه بانتفاء واحد من اجزائه فلا يكون هو فاعلا تاما له وليس الفرض بل
المذكور في العلة التامة المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه وجود المعلول في الفاعل

وغير محتاج تجيانهما اى العلة له عينه بناء على المشهور ان العلة التامة
للشئ لا يجب تقدمها على ذلك الشئ المعلول كما مر فلا مانع من ان تكون عينه
بناء على ان المانع من ذلك هو وجوب التقدم كما فى العلة الفاعلية واذا
فلا نسلم ان مجموع الواجب والمعلول الاول علة تامة لذلك المجموع وفى بعض النسخ
علة التامة عين ذلك المجموع ولا تقدم للشئ على نفسه وانما التقدم على
لاجزائه لا يقال ليس هنا مجموع وراء هذا الواحد وذلك الواحد بل المجموع
هو هذا الواحد وذلك الواحد وهما هنا واجبا والواجب لا يعلل وغيره
يتحقق شئ آخر وراءهما هو المجموع حتى يكون ممكنا محتاجا الى علة لانا نقول حتى
المجموع اعنى معروض المجموعية بدون العارض الذى هو الاجتماع بديهى فان ذلك
المعروض نفس المتعدد وانتفاء المتعدد انما يكون بانتفاء واحد او اكثر
من احاده والاحاد باسرها هنا موجودة فيكون ذلك المجموع موجودا وانه
ممكن ضرورة احتياجه فى وجوده الى كل واحد واجزائه فلا بد له من علة فاعلية
ولا فاعل له فيكون وجوده محالا فتعدد الواجب محال وهو المطلوب ولذلك
اى ولاجل ان المجموع غير الواحد والواحد تقرر فى موضعه الذى هو بيان كون الواحد
مصدر الكثرة انه يمكن ان يصدر عن الواجب شئ هو المعلول الاول وعن المعلول
الاول شئ آخر هو المعلول الثانى وعن مجموعهما اى الواجب والمعلول الاول شئ
ثالث حتى يكون فى المرتبة الثانية شيئان احدهما المعلول الثانى والاخر

المعلول

المعلول الثالث الصادر عن مجموع الواجب والمعلول الاول في درجة واحدة
لعدم التقدم والتأخر بينهما في تلك المرتبة وهكذا بالغا ما بلغ كما قرر
في جواز صدور الكثير عن الواحد الحقيقي الذي هو الواجب بالوسائط المتعددة
كما قرر بدون الاحتياج الى الاعتبارات المختلفة واعتبارات يشتمل عليها المعلول
الاول من الوجود والوجوب بالغير والامكان فيصدر عنه بكل منها شيء و
المحال صدور الكثير من الواحد من جميع الجهات على ما هو المشهور متعلق بالاعتبا
فلو لم يكن سوى كل واحد شيء من المجموع المعروض للمجموعية بدون الوصف لم يجز ان يصدر
عن مجموع الواجب ومعلوله الاول شيء ثالث لاستلزامه صدور الكثير عن الواحد
الحقيقي بدون الاعتبارات فهذا منهم دليل على ان هناك امرا سوى كل واحد
واحد وعلى ان الحكم بوجود المجموع بالمعنى المذكور اي المعروض للمجموعية بدون
العارض بديهي لا يحتاج الى دليل فما ذكر كان تنبيها عليه بدليل خفائه
وهذا الدليل الاخير على التوحيد نسبه بعضهم الى المغالطة وفي بعض
النسخ الى الغلط لظنه انه لا شيء هنا وراء هذا وذاك وظني ان هذه
النسبة غلط مبني على الظن الفاسد فان هذا الدليل مبني على عدة
مقدمات معلومة الصدق الاولى ان المجموع بالمعنى المذكور اي بمعنى المعروض
للاجتماع بدون الوصف موجود كما مر بما تقرر في بحث صدور الكثير عن
الواحد ومن ان انتفاء المتعدد بانتفاء واحد من احاده والاحاد هنا

مفروضة الوجود باسرها الثانية ان ذلك المجموع بالمعنى المذكور ممكن وذلك
ظاهر لافتقاره في وجوده الى كل واحد من الآحاد ضرورة انتفائه بانتفاء واحد
منها الثالثة ان كل ممكن محتاج في وجوده الى علة فاعلية مستقلة بالايجاد
وهي ايضا كالمقدمة الثانية بينة لا تقبل المنع فلو منعت كانت مكابرة
غير مسموعة الرابعة انه لا شيء من المجموع ولا من كل واحد من الآحاد بموجد مستقل
فيه اما الاول فلان المؤثر في وجود الشيء مغاير له بالبديهة واما الثاني
فلاحتياجه الى غيره من باقي الآحاد والخارج عن ذلك يصلح للعلية له فلا
يكون له علة فاعلية مستقلة اصلا وذلك ايضا بين اذ ليس هناك شيء
آخر وراء المجموع وكل واحد من الآحاد على ما هو المفروض يصلح لكونه علة
فاعلية مستقلة في الايجاد له فلزم على تقدير تعدد الواجب وجود ممكن
بدون وجود موجد له وانه باطل كما لا يخفى هذا ولعلك تقول لم لا
يجوز ان يكون العلة الفاعلية للمجموع هو المجموع نفسه ويكون التأثير في وجود
كل واحد من الآحاد كما ان العلة التامة له ايضا نفسه والتوقف انما هو
باعتبار كل واحد منها فافهم ومنهم من تكلف منع المقدمة القائلة بوجود
المجموع قائلا بانه ليس هناك الا وجودات الآحاد اعني بها كل واحد واحدا
لا مجموع الآحاد والافصح لا نريد بوجود المجموع الا ذلك فلا معنى للمنع وقد عرفت
انه فاعترف بان مجموع الآحاد غير كل واحد واحد بالبديهة ومنهم من يسلم ذلك

المقدمة لكنه يقول على منوال ما سبق اول الكتاب ان المتعدد يوخذ تارة

مجملا وهو بهذا الاعتبار غير الآحاد واخرى مفصلا وهو بهذا الاعتبار لا يغايرها

واذا عرفت ذلك فنقول هو بالاعتبار الثاني الذي لا يغاير به الآحاد

علة له حال كونه ماخوذا بالاعتبار الاول لانه بهذا الاعتبار امر وراء

الآحاد عينها هذا الواجب وذاك الواجب وانه موجود ممكن لا بد له من علة

وهي الماخوذ بالاعتبار الثاني وان نقل الكلام اليه حال كونه ماخوذا

بالاعتبار الثاني الذي لا يغاير به الآحاد فهو اثنان كل واحد منهما واجب

لذاته مستغن عن العلة فليس هنا شيء في المجموع الماخوذ بهذا الاعتبار

ممكن حتى يحتاج الى علة اذ المؤثر في وجود المجموع الماخوذ بالاعتبار الاول

هو هذا الواجب وذاك الواجب لان لكل منهما دخلا في وجوده وكل منهما

لكونه واجبا لذاته مستغن عن العلة فلا يكون ما ذكر دليلا على التوحيد

اقول قد عرفت اول الكتاب ان الاجمال والتفصيل انما يوجبان التغاير

في الملاحظة ولا يوجبان التغاير في الملحوظ الذي كلامنا فيه فالموجود في

الخارج في صورتي الاجمال والتفصيل امر واحد فلا يجوز كون احدهما

اي واحد من المجمل والمفصل علة للآخر لكونهما امرا واحدا بحسب الوجود

الخارجي ولا بد من المغايرة بين العلة الفاعلية المستقلة والمعلول لا

والصورتين لان الكلام في الامر الملحوظ لا في الصورة التي هي مرآة الملاحظة

لا يحتاج الى الاجمال او التفصيل صح
[illegible]

ولذا لم يقل الاخرى بدل الآخر ويجوز ان يكون المراد بالاجمال والتفصيل
الامر المجمل والمفصل ويكون اضافة الصورة اليهما بيانية فلا اشكال ولو
جاز ذلك اي كون الماخوذ باعتبار التفصيل علة فاعلية لنفسه ماخوذا
باعتبار الاجمال لجاز ان يقال علة مجموع الممكنات المتسلسلة الماخوذة
من حيث الاجمال نفس ذلك المجموع حال كونه ماخوذا من حيث التفصيل فلا
يثبت احتياج الممكنات المتسلسلة المفروض كون كل واحد منها معلولا للآخر
منها وهكذا الى علة مستقلة اخرى غير نفسها فلا يثبت بذلك وجود
الواجب لذاته وقد اتفق العلماء على خلافه حيث قالوا لو تسلسلت الممكنات
لا الى نهاية فالمجموع موجود ممكن لا بد له من علة فاعلية مستقلة خارجة عنها
وهو الواجب ولو جاز كون المجموع باحد الاعتبارين علة لنفسه بالاعتبار
الآخر لما اتفقوا على ذلك وانما جاز كون اجزاء الحد حال كونها ماخوذة
مفصلة كما في صورة التعريف علة لها اي لنفسها حال كونها ماخوذة مجملة
كما في صورة المعرف المحدود لان المجمل والمفصل هنا وان اتحدا في الوجود
الخارجي لكنهما مختلفان في الوجود الذهني والعلية المعتبرة هنا انما
هي بحسبه فاذا كانا مختلفين بحسب الوجود الذهني الذي بحسبه العلية
هنا فيجوز كون احدهما علة للآخر بحسب ذلك الوجود الذي كان الاختلاف
بينهما بحسبه بخلاف ما نحن فيه فانه لا اختلاف بينهما بحسب الوجود الذي

كانت العلية بحسبه فيه حتى يكون باحدهما علة وبالآخر معلولا لكنهما اي المجمل
والمفصل في صورة الحد والمحدود وان كانا مختلفين في ذلك الوجود فيجوز بينهما
العلية بحسبه لكنهما ليسا كذلك في الوجود الخارجي لانهما متحدان فيه ايضا
كما فيما نحن فيه فلا يصح كون احدهما علة للآخر بحسب هذا الوجود الذي اتحدا
فيه ايضا فلا يرد نقضا لما نحن بصدده بل نقول الموجود في هذه الصورة
المفروضة تعدد الواجب اثنان مثلا وفي بعض النسخ مثل ا ب مثلا
فان اريد من كونهما علة مستقلة للمجموع كون كل منهما كذلك اي علة مستقلة
فهو بين البطلان ضرورة احتياجه الى الآخر ايضا وان اريد به كون المجموع
المركب منهما وفي بعض النسخ كونه الكل المجموعي كذلك كان الشيء علة
فاعلية لوجود نفسه سواء اريد بالكل المجموعي هما معا مجملا او هما
مفصلا اي لا يختلف بالملاحظة الاجمالية والتفصيلية ذات الشيء الملحوظ
فعلية الشيء لنفسه لازمة قطعا واعتبر ذلك بالعشرة مثلا فانها نفس
الآحاد البالغة هذا المبلغ وليس هناك الا امران احدهما كل واحد
واحد من الآحاد البالغة هذا المبلغ وثانيهما ما صدق عليه العشرة
اعني الكل المجموعي المركب من الآحاد البالغة هذا المبلغ بدون وصف الاجتماع
فليس في الواقع هنا الا كل واحد والمجموع المعروض للتركيب وفي بعض النسخ

والكل المجموعي والاصلح شيء منهما للعلية الفاعلية المستقلة فالثاني المجموع
اما الاول اي كل واحد فلما انه يحتاج المعلول الذي هو المجموع الى غيره
اي غير ذلك الواحد ضرورة عدم حصوله به فقط واما الثاني اي الكل
المجموعي فلانه يساوي المعلول الذي هو المجموع ومنهم من منع احتياج هذا
المجموع الى الواجبين الى فاعل مستقل بناء على ان وجود المجموع ليس الا وجود
الاحاد التي لا يحتاج شيء منهما الى فاعل لكونه واجبا الذات ولم يحصل
الاجتماع شيء وراء الاحاد المذكورة ولكنه باطل اذ الاحتياج ثابت
بما مر كيف وقد يحصل للمجموع حكم لم يكن لكل واحد من الاحاد ولان ذلك
يكون تخصيصا للمقدمة القائلة بان كل ممكن محتاج في وجوده الى
فاعل مستقل وقوله بما متعلق بتخصيصا اذ لم يكن ذلك الممكن مركبا
من واجبين مثلا وهو تخصيص المقدمة الكلية الضرورية التي يحكم بها
بداهة العقل من غير احتياج الى نظر وتأمل وليس لهذا التخصيص سند معتمد
يقبله العقل فانا اذا عرضنا هذه المقدمة على العقل السليم حكم بها
حكما كليا من غير استثناء فيهما فلا يصح التخصيص فيها كيف ولو صح ذلك
التخصيص لانفتح باب التخصيص مطلقا في كل مقدمة كلية عليها على العقل
متعلق بانفتح وقوله بما عدا صورة النزاع متعلق بالتخصيص فلا يتم شيء

البرهمي

البراهين في شيء من المواد فلا يثبت حكم من الاحكام اليقينية وانه سفسطة قال
الشيخ ابو علي في التعليقات كل اثنين فالواحد منهما متقدم عليه فرأى الضمة بمنزلة
الكل طبعا لان جزء الشيء كذلك اعني انه يتصور وجود واحد منهما دون وجود
الاثنين اي يدون ان يوجد الواحد الآخر حتى يوجد الاثنان ولا يتصور وجود
الاثنين الا فالواحد موجود اي لا يوجد اثنان الا ويوجد الواحد فالواحد متقدم
على الاثنين بالطبع وهو تقدم المحتاج اليه من غير علية وتاثير وهذه المقدمة
القائلة بان كل اثنين فالواحد منهما متقدم عليه طبعا مقدمة كلية اذا
اضيف اي انضم اليها ان واجب الوجود لا يجوز ان يوجد شيء قبله اي قبلية
فرضت والا كان محتاجا في وجوده الى ذلك المتقدم عليه فلا يكون
واجبا هف فينتظم من هاتين المقدمتين قياس من الثاني انتج منهما ان
الاثنين لا يكون واجب الوجود فكان كل اثنين ممكنا ولو كانا واجبين وكل
ممكن محتاج الى مؤثر مستقل وليس هنا شيء سوى المجموع وكل واحد ولا
يصلح شيء منهما لذلك فبذلك يظهر انه لا يتصور موجودان متصفان بوجوب
الوجود والا لزم تقدم احدهما عليهما فلا يكون المجموع واجبا بل ممكنا
بدون علة وانه محال بل هذه هذه العبارة المذكورة في المتن عبارة في
التعليقات وهو مجمل ما ذكرناه سابقا مفصلا فتدبر حتى تعلم الانتاج
وانه مجمل ما ذكره المصنف مفصلا واذا ثبت استحالة تعدد الواجب بالبراهين

المذكورة امكن بعد ثبوت الاستحالة المذكورة ان يستفاد التوحيد من مضمون
قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله الاية وذلك بان يحمل الفساد المذكور في
الاية على الانتفاء اى عدم التكون لا الخروج عن النظام لانحصار فساد التكون
والتغليب لو كان فيهما تكوين الالهة اى لو كان تكونهما بالالهة لم تكونا لان الا
لزم وجود المعلول بدون العلة لان المفروض تكونهما بالالهة وتعدد الالهة
عدم تكونهما ما لم يلاحظ معه ما ذكر على ما هو المسطور في كتب العقائد لكن الحق
خلافه لانه يصلح برهانا عليه ايضا كما قرره بعض المحققين في حواشي شرح العقائد
النصفية الفصل الرابع في بيان ان واجب الوجود لا يقبل القسمة الى الاجزاء
ايضا مقدارية كانت الاجزاء او غيرها ويعبر عن هذا المعنى عدم قبول
القسمة الى الاجزاء بالاحدية كما يعبر عن عدم قبول القسمة بالحمل على كثيرين بالواحدية
لعله اصطلاح وجده المصنف رحمه الله وقال الشيخ ابو علي في بعض رسائله
ان الاحدية تقتضي عدم قبول القسمة مطلقا سواء كانت الى الاجزاء مقدارية
او غيرها كما في الاحدية بالمعنى الاول او الى الجزئيات كما في الواحدية بالمعنى
السابق فكانه اراد بخلاف الواحدية فانها بمعنى عدم قبول القسمة الى
الجزئيات فقط كما هو المشهور وقال المعلم الثاني لو قبل الواجب القسمة الى
الاجزاء فكل جزء من اجزائه لا يخلو اما ان يكون واجب الوجود ايضا فيتكثر
الواجب وبرهان التوحيد ينفيه فيكون باطلا واما ان يكون غير واجب

الوجود وهو ان الجزء اقدم بالذات عن الجملة ضرورة تقدم الجزء على الكل
فيكون الجملة ابعد عن الوجود من الجزء فيكون هي اولى بان لا يكون واجب
الوجود منه اقول هذا الذي ذكره المعلم الثاني كلام مظلم لا يهتدى
به الى المطلوب لان ما ذكره انما يبطل الاجزاء الخارجية الفعلية ولا
ولا يبطل الاجزاء مطلقا اى الاجزاء التحليلية لشيء وهي ما لا يكون موجود
بالفعل وانما ينتزعها العقل بمعونة الوهم من ذلك الشيء ليس لها تقدم
على ذلك الشيء لان ذلك الشيء الذى له اجزاء تحليلية بسيط بالنسبة
الى تلك الاجزاء ليست كائنة له بالفعل فلا يسبق اى لا يسبق وجوده وجود
تلك الاجزاء التحليلية اى لا وجود لها بالفعل فضلا عن سبق وجودها
وجوده فتلك الاجزاء التحليلية اجزاء وهمية انتزعها العقل من ذلك
الشيء بمعونة الوهم فلا يلزم تقدمها عليه بحسب الوجود الخارجي حتى يلزم
خلاف المفروض والقول بان ذات الجزء التحليلي مقدم على البسيط
بحسب الحس وذلك كاف فيما نحن بصدده ولا يلزم تقدمه عليه وحيث وصف
الجزئية وتقدم ذات الجزء عليه انما هو بمعنى ان العقل اذا لاحظ الكل
والجزء التحليلي وقايس الكل البسيط في الخارج والحس وذلك الجزء الذى
انتزعه منه الى الوجود متعلق بقياس يحكم بالضرورة بتقدم ذات الجزء
عليه اى على الكل بحسب الوجود وذلك لا ينافى تأخر الجزء وحيث وصف الجزئية

تقدم موزونة كاف ولا يستلزم تقدمه مع وصف الجزئية منه

عنه اعنى الكل فان وصف الجزئية انما هو بعد التحليل وهو انما يكون بعد وجود
الكل فذات الجزء متقدم على الكل ووصف الجزئية متاخر عنه ولا استحالة
في تقدم ذات الشيء على شيء وتاخر وصفه عنه وانما التقدم بحسب الذات على
الواجب محال لما مر لا يقال هذا القول باثبات المطلوب لانا لا نسلم الوهم
والمتصل الواحد في الوجود الخارجي الذي لم يكن فيه تكثر بالفعل فان
اريد بذاته في قوله ذات الجزء متقدم على الكل هذا المعنى المنتزع فهو ليس
متقدما على المتصل في الوجود الخارجي اذ لا وجود له في الخارج بل هو
امر ذهني انتزعه العقل عن ذلك المتصل فضلا عن تقدمه عليه في الوجود
وان اريد بذاته في ذلك القول ماخذ هذا الجزء وما انتزع هو منه
فهو اي المنتزع هو منه هو ذلك المتصل الواحد في الوجود نفسه اي لا
تكثر فيه بالفعل حتى يكون المنتزع هو منه بعضه دون نفسه فهو وان
كان موجودا لكنه لا يصح ان يقال انه متقدم عليه اذ لا يتقدم الشيء
على نفسه بالضرورة وبالجملة ليس في هذا الكلام اي كلام المعلم الثاني ما
يحل العقدة ويبين امتناع قبول الواجب القسمة مطلقا ويمكن لنا
الاستدلال على هذا المطلب الذي لم يف ببيانه كلامه بحسب ظاهره بانه
لما كان الواجب هو الوجود المتاكد القائم بذاته كما دل عليه البرهان
فجزؤه التحليلي المنتزع منه اما وجود متاكد ايضا او امر اخر وراءه وعلى الاول

ان ذات الجزء الذات التحليلي متقدم على الكل الذي منه ذلك الجزء التحليلي بمعنى انه منتزع منه اعني على الكل صح

يلزم كونه واجبا ايضا بناء على ما سبق تقريره والمقدمات الدالة على ان
الواجب هو الوجود المتأكد القائم بذاته المستغني عن العلة فيلزم تعدد الواجب وقد
ثبت بالبرهان توحيده وعلى انه يكون ذلك الجزء ممكنا لان كل ما عدا الوجود
المتأكد المذكور فهو في وجوده محتاج اليه فلا يكون واجبا واذا لم يكن واجبا
كان مخالفا بالحقيقة للكل وقد تقرر عندهم ان الجزء التحليلي لا يخالف الكل
في الحقيقة والماهية هف الا ترى انه قال بهمنيار في كتاب التحصيل اعلم ان
الماء مثلا والخمر لا يصح ان يكون بينهما وحدة بالاتصال الحقيقي الذي لا
يكون معه لكل منهما خصوصية اثر على حدة فان الموضوع للمتصل بالحقيقة
اي لما يكون اتصاله حقيقيا هو جسم بسيط متفق بالطبع وهذا ليس كذلك
فان الماء والخمر جسمان مختلفان بالحقيقة والآثار فلا يكون بينهما وحدة
بالاتصال الحقيقي انتهى كلامه وايضا الحكماء ردوا المذهب ذيمقراطيس
ان الجسم البسيط في الحس مركب من اجسام صغار جوهرية لا تقبل القسمة الفكية
بل الفرضية بان الاجزاء الفرضية لكل واحد من تلك الاجسام الصغار الصلبة
التي تركب منها الجسم تشارك الكل المفروض فيه تلك الاجزاء في الحقيقة
والماهية وتشارك باقي الاجزاء التي هي اجسام صغار صلبة فيصح عليها
اي على الاجزاء الفرضية لكل من الاجسام الصغار الافتراق كما على غيرها
ومن الاجسام الصغار فكما صح افتراق هذه الاجسام الصغار بعضها عن بعض كذلك

وليس الاستدلال بذلك الكون [illegible] بسيطا في نفس الامر [illegible] ان الكل [illegible] لا ينافي [illegible] المطلب [illegible] فان الغرض [illegible] بالقوة [illegible] بالفعل [illegible] بالانفكاك [illegible]

يصح افتراق الاجزاء الفرضية لكل منهما لما ان الجزء التحليلي لا يخالف الكل
في الحقيقة اذا تمهد ذلك فنقول كل ما يتصور ان يكون جزء له اي للواجب
سواء بالتحليل او بغيره يكون جزءا خارجيا له لا محالة واذا كان كذلك فيكون
الواجب مفتقرا في الوجود الى الجزء الخارجي ضرورة انه لا وجود للكل بدون وجود
جزئه الخارجي فلا يكون الواجب واجبا هف بيان الملازمة التي هي ان ما يتصور
ان يكون جزءا للواجب فهو يكون جزءا خارجيا له ان ذلك الجزء المفروض لئن كان
وجودا متأكدا اي فرض ان يكون وجودا كان واجبا لكونه موجودا بذاته
الممتنع الانفكاك عنه ضرورة امتناع انفكاك الشيء عن نفسه واذا كان
واجبا فيكون موجودا بالفعل لان الوجوب اضافة بين الشيء ووجوده فلا
يكون ملزوما لوجوب الاجزاء تحليليا وهف اذ المفروض كونه تحليليا
مع انه يلزم منه تعدد الواجب والبرهان ينفيه فهذا الفرض باطل قطعا
وان كان ذلك الجزء المفروض له غير الوجود المتأكد فلا محالة يكون ممكنا
لان كل ما عداه محتاج في وجوده الى غيره وكل ما كان كذلك كان ممكنا
فيغاير ذلك الجزء المفروض له تعالى الكل الواجب تعالى بالحقيقة لتغاير حقيقتي
الواجب والممكن فلا يكون جزءا تحليليا لما مر ان الجزء التحليلي لا يغاير الكل فيكون
جزءا خارجيا ايضا اي كما كان جزءا خارجيا على تقدير كونه وجودا متأكدا
لا جزءا تحليليا له وهو مع انه خلاف المفروض يلزم عنه ايضا تركب الواجب

ان يكون جزءا تحليليا غير موجود بالفعل

ان كما فرض الجزء له فرض ان يكون ذلك الجزء وجودا متأكدا فلا يرد ان الجزء التحليلي امر ذهني والوجود المتأكد خارجي

او فرض ذلك الجزء وفرض ان يكون هو غير الوجود على نحو ما ذكر في الشق الاول

والممكن

والممكن مطلقا فانه بديهي الاستحالة وفي بعض النسخ البدلية بل نقول
لو كان غير الوجود المذكور لكان ممكنا فيكون الواجب ممكنا هف فان قيل كيف
يلزم ذلك مع ان الجزء التحليلي امر ذهني والموجود في الخارج ليس الا البسيط
المنتزع هو منه قلنا ذلك انما هو على الفرض فيكون الفرض محالا على
انه لا يضر هذا بما نحن فيه لانه اذا لم يكن امرا موجودا مغايرا لله تعالى في الوجود
فلا باس على عدم تنزيهه تعالى عنه فافهم وهذا تحقيق ما قاله المعلم الثاني
يظهر ذلك عند الالتفات الى ما سبق من التمهيد والتحقيق وفي بعض
النسخ وايضا لو كان للواجب جزء فان كان معدوما لم يجز كونه جزء
من الواجب لان جزء الموجود موجود قطعا فان كان موجودا لزم اما
تعدد الواجب او كونه محتاجا في وجوده الى الممكن لان الجزء اقدم في الوجود
من الكل ولا يبعد حمل كلام المعلم الثاني على ذلك وذلك ظاهر فظهر انه
تعالى لا يصح ان ينقسم الى الاجزاء المقدارية سواء كانت تحليلية او لا
واما الاجزاء العقلية التي يحلل العقل الماهية العقلية اليها وفي بعض
النسخ هذا في الجزء المقداري واما الجزء العقلي كالجنس والفصل فيظهر
ايضا امتناع انقسامه تعالى اليها وفي بعض النسخ البدلية كالجنس فيظهر
امتناعه اي الجنس بان الجنس امر مبهم في حد نفسه وانما يتحصل بالفصل
فالجنس لا يكون موجودا ابدا لاحتياجه في تحصله الى الفصل المحصل له

اشارة الى ان الجزء التحليلي لا يوجد
الا في الاجمال مستقلا والحمل
بل [illegible]
منه [illegible]

وقد تقرر بما سبق من المقدمات ان الواجب تعالى عين الوجود المتاكد القائم
بذاته المتحصل بنفسه فيكون مما فرض جنسا له خارجا عن حقيقته هف
واذا لم يكن له جنس لم يكن له فصل بناء على انه ما يميز عن المشارك
في الجنس وايضا يظهر ذلك بوجه آخر غير مختص ببطلان التركيب من الجنس و
الفصل مفصل لكونه دائرا بين النفي والاثبات بخلاف الوجه المذكور ولو
وهو انه على تقدير انقسامه تعالى الى الاجزاء العقلية سواء على مذهب اهل
التحليل او الانتزاع لا يخلو من ان يكون احد الجزئين مثلا فقط عين الوجود
المتاكد القائم بذاته الذي دل البرهان على انه الواجب او يكون كلاهما عين
اى كل منهما اذ لا تركب في الوجود المتاكد عينه ولا يكون شيء منهما عينه
والكل باطل اما انه على الاول يلزم ان يكون الواجب ذلك الجزء الذي
هو عين الوجود المتاكد ويكون الجزء الآخر خارجا عنه اى عن الواجب
لما مر انه نفس الوجود المتاكد هف وعلى الثاني يلزم تعدد الواجب
البرهان القاطع بنفيه وعلى الثالث الذي لا يكون شيء من الجزئين
المفروضين عين الوجود لا يكون المركب منهما واجبا لانه قد تقرر ان
الواجب عين الوجود المتاكد والمركب منهما ليس وجودا متاكدا لاحتياجه
اى المركب منهما في قوامه الى الامور التي ليست عين الوجود والمحتاج في وجوده
الى ما ليس عين الوجود المتحقق بذاته لا يكون عين الوجود المتحقق بذاته بل يلزم

تركيب

تركب الواجب من الممكن لان كل ما عدا الواجب المتاكد يكون يكون ممكنا والمحتاج
الى الممكن في وجوده اولى بان يكون ممكنا فيكون الواجب ممكنا هف لان المفروض
انه واجب وايضا وجه آخر لامتناع قسمته تعالى الى الاجزاء العقلية لو تركب حقيقة
الواجب من جزئين مثلا عقليين لجاز للعقل تحليله اي الواجب الى شيء هو ماهية
التي يحللها العقل الى جزئين مثلا وجود زائد عليها مثلا يكون ماهية
مركبة من الالف والباء فلنفرض ان يكون جنسه الالف وفصله الباء بناء على
امتناع تركيب الماهية من امرين متساويين او امور متساوية والا فهذا
الوجه كما ياتي ممكن اجرائه في بيان امتناع تركيبه تعالى من الاجزاء العقلية
مطلقا سواء كانت متساوية اولا فالتعرض لما ذكر ليس لمنع جريانه
في بطلان المتساوية بل هو لاجل الامتناع المذكور فيكون الواجب
اي الالف موجودا وباء موجودا لما مر من ان الوجود لقائم بذاته لا يتعدد
فلو تركب حقيقة الواجب من جزئين لكان الواجب كما مر موجودين وان
كان وجود احدهما بالآخر لما مر من ان الجنس لا يتحصل الا بالفصل وقد
تبين لك في الفصل الثاني ان كل ما هو كذلك اي يكون وجوده
زائدا عليه فهو ممكن وبه يظهر ان هذا الوجه لا يختص بامتناع تركيبه
تعالى من الجنس والفصل بل هذا الوجه بخلاف الوجه الاول كما مر يدل
على امتناع تركيبه اي ماهيته تعالى من الاجزاء المتساوية ايضا اي كما يدل

على امتناع تركب ماهيته من الجنس والفصل والحاصل ان الواجب ليس فيه جهة
القوة بحسب ذاته والا لكان جائز العدم بالنظر الى ذاته فلا يكون واجبا
هف بل هو فعل محض برئ من شوائب القوة فلا يكون له ماهية وراء
الوجود والا لكان له شائبة القوة فامتنع تركيبه ولذلك حكم الحكماء
بانه لا ماهية له تعالى سوى الوجود لما تقرر ان القائم بذاته فان كل ما
له ماهية مغايرة له اى للوجود القائم بذاته فانه من حيث ماهيته وذاته
اى مع قطع النظر الى ما سوى ماهيته ليس موجودا بل هو مما يعرضه الوجود
ولا يوصف بالوجود فى حد ذاته كما لا يوصف بالعدم بالنظر اليهما
والا لما عرضه الوجود فلم يكن فى حد ذاته بالفعل وانما يوجد ويكون بالفعل
بسبب الفاعل فان كل معروض لشئ محتاج فى حصول العارض
له الى فاعل ففاعله اما ذاته لزم تقدمه بالوجود على عارضه او غيره
فالمحتاج فى وجوده الى غيره ممكن وقد سبق تفصيل هذا من قبل وليس
لنا كثير حاجة الى غايته وبنوا على هذا وانه لا ماهية له تعالى سوى
الوجود وكل ما له ماهية مغايرة للوجود فانه من حيث ماهيته ليس موجودا
وانما يوجد بالفاعل قولهم ان الفاعل الحقيقى الذى منه الوجود ولو
بواسطة للممكنات المحتاجة باسرها فى وجودها الى الفاعل هو الواجب
الذى هو فعل محض لانه عين الوجود القائم بذاته ولا ماهية له سواه

وكل

وكل ما سواه فى حد ذاته ليس الا بالقوة وانما يكون بالفعل بوسطة
الفاعل الموجب فكان الكل راجعا اليه وان ما عداه من الوسائط
بمنزلة الشروط والالات لصدور البواقى عنه تعالى وليست شروطا حقيقية
لان كونها بالفعل ايضا راجع اليه تعالى وذلك يظهر بعد تمهيد مقدمة
هى ان العلة بالحقيقة وان كان المجعول هو الماهية ما يكون مصدرا
لفعلية شئ وذلك ظاهر فما لا يكون كذلك لا يكون علة واذا
لم يكن علة لم يكن فاعلا ولا دخل فى ذلك اى فى ان يكون مصدرا
لفعلية شئ لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة فلا يكون هو فاعلا فان
ما هو بالقوة من حيث هو بالقوة فهو معدوم وفطرة العقل السليم
تشهد بان المعدوم لا يصير مصدرا للموجود اى لا يعقل الصدور
عن النفى الصرف نعم يمكن ان يكون ما بالقوة شرطا بعد كونه بالفعل
بسبب الفاعل لتاثير الفاعل الحقيقى بناء على ان العقل لا يمتنع ان يكون
بين ماهيتى المعلول وهذا الشرط مناسبة بحيث يكون فعلية احدهما
مشروطا بفعلية الاخرى لكن لما لم يتحقق الشرطية الا بفعلية الشرط
كانت الشرطية ايضا راجعة اليه فالكل مستند اليه وبعد تمهيد
هذه المقدمة نقول الماهيات التى هى غير الوجود فى حد ذاتها
مع غير تاثير الفاعل فيها بالقوة وكل ما هو بالقوة فهو نفى محض لا

يصلح ان يكون مصدرا لما هو بالفعل والممكنات كلها اما ماهيات غير الوجود
فلا يكون شيء منها مصدرا لشيء حقيقة واما وجوداتها فهو وان صار ما
بالفعل بسبب تأثير الفاعل فيها فهو امر اعتباري لانه عبارة عن الكون النسبي
الذي ينتزع عند العقل منها ومع ذلك فهو متعلق بالماهية التي هي بالقوة
كما مر فهو مخلوط بالقوة اذ هو لعدم استقلاله تابع لمتعلقه فاذا
كان متعلقه بالقوة كان له حظ منها ايضا فلا يصلح هو ايضا الا ان
يكون مصدرا حقيقيا وعلة فاعلة لما هو بالفعل اما باعتبار كونه
اعتباريا فظاهر واما باعتبار انه مخلوط بالقوة فلان المخلوط بما ليس
بالفعل لم يكن بالفعل فكيف يصلح مصدرا لما هو بالفعل
وبالجملة لا يصلح شيء من الماهية ولا وجودها كما فصله بعض المحققين
في رسالته كائنة في هذا المبحث فلما لم يصلح شيء من الماهيات
الممكنة ولا وجودها لان يكون مصدرا حقيقيا لما هو بالفعل تعين
ان يكون المصدر الحقيقي لما هو الوجود المتأكد القائم بذاته الذي هو
بالفعل المحض البريء عن الماهية التي هي بالقوة الذي هو عين حقيقة
الواجب تعالى لما سبق فلا مؤثر في الوجود الا هو تعالى عن ان يشاركه غيره
في ذلك واما ما يقال في العلم الطبيعي ان النار تؤثر في التسخين

نظائره

نظائر مما يوهم القول بالتأثير لغيره تعالى فهو مسامحة منهم لان لنا
مثلا بالحقيقة معللا لذلك لا فاعل حقيقي لهما سينوح لك التمهيد والتحقيق
على ما هو مصرح به كتب القوم المعول عليها وهذا الحكم بانه لا مؤثر في
الوجود الا هو اتفق عليه الصوفية العرفاء والحكماء العقلاء والمتكلمون
العلماء العدلاء الا ان مدارك الحكم لكل فرقة من هؤلاء امر غير ما هو
للاخرين ولا منافاة بين المدارك الا المعتزلة القائلة بنسبة خلق
الافعال الى العباد ومن تبعهم في ذلك من الفرق المبتدعة الضالة
اعاذنا الله من شرور اعمالهم وعقائدهم الشنيعة الفصل الخامس
في ان صفاته تعالى عين ذاته لا كلام في انه تعالى عالم وقادر ومريد الى غير
ذلك مما دل عليه العقل وشهادة النقل عن الانبياء المؤيدين بالمعجزات
الدالة على صدقهم عليهم السلام وانما الكلام في ان مبادي
تلك المشتقات امور حقيقية قائمة بذاته تعالى ام لا بل ذاته بذاته
كافية في اتصافه بتلك الصفات من غير زيادة امر حقيقي قائم به تعالى
فالحق عند جمع منهم المصنف رحمه الله هو هذا وذلك لانه لو قام بذاته
تعالى صفة حقيقية كالواحد منا يقوم به صفة العلم الذي هو مبدء
الشعور فيصير بها عالما وكذا صفة القدرة التي هي مبدء التغير مع
القصد والشعور فيصير بها قادرا وهكذا صفة الارادة المرجحة

لاحد المقلدين على الآخر فيصير بها مركباً الى غير ذلك حتى لو لم يكن قيام
تلك المبادئ به لم يكن متصفاً بها كان جواب لو الواجب تعالى فاعلاً لتلك
الصفات القائمة به لما مر وانه لا مؤثر في الوجود الا هو وقابلاً لها ايضاً
اذ لا معنى لقيام الصفة الموجودة بالشيء الا كونه محلاً قابلاً لها وقد تبين
ان الواحد البسيط الحقيقي الذي ليس فيه تكثر اصلاً لا يمكن ان يكون فاعلاً
وقابلاً لشيء واحد على انه عند القائلين بانه تعالى فاعل بالاختيار
يلزم وجود تلك الصفات قبل وجودها نفسها وبديهة العقل تنفيه بل
الواجب تعالى عالم بذاته لا بصفة زائدة على ذاته فانه من حيث انه مجرد عن المادة
وعن علائقها الغاشية عن الادراك مجرداً اعلى غايات التجرد فهو علم
لان العلم هو الصورة المجردة التي ينكشف بها الاشياء وهو تعالى هوية
مجردة عن كل ما يمنع الادراك فكان هو نفسه علماً ولما كان قائماً بذاته
لا بغيره كان نفسه علماً لنفسه لا لغيره لان علم كل احد قائم به لا بغيره
فكان تعالى لكون ذاته هوية مجردة عما يمنع الادراك علماً ينكشف به
المعلوم ولكون تلك الهوية له وقائمة بنفسه كانت علماً له فكان
هو عالماً اذ لا معنى للعالم الا من حصل له الهوية المجردة القائمة به ولان
هوية المجردة القائمة بذاته تعالى هوية ذاته كان هو معلوماً له تعالى
ايضاً فهو معلوم بنفسه لنفسه وليس المراد اي كون الشيء الواحد علماً و

عالماً

عالمًا ومعلومًا باعتبارات مخصوصًا بالواجب تعالى بل يعمّ جميع المجرّدات لانّها
كلّها كذلك حضوراً لنفس الناطقة المجرّدة في ذاتها وحيث تجرّدها عن
الغواشي المادّيّة المانعة عن الادراك علم الامر انّ علم كلّ احد بوجود نفسه
ضروري ولا علم بوجود الشيء الا بعد العلم به نفسه ولا صورة منتزعة
ينكشف بها انفسنا سوى انفسنا فكانت هي بنفسها علمًا ومن حيث
قيامها بنفسها علم لنفسها لا لغيرها ومن حيث انّ ذاتها قامت بها
هويّة مجرّدة تنكشف هي بها عالم ومن حيث انّ هويّتها المجرّدة هويّة ذاتها
معلوم بعينها قال بهمنيار في كتاب البهجة انّ الصورة المحسوسة لو تجرّدت
عن المادّة وقامت بذاتها بان لم تكن قائمة بالحاسّة كانت هي بنفسها
حاسّة لنفسها ومحسوسة بعينها وقد سبق تصوير معنى ذلك في بحث وجوده
تعالى بما يوضحه فراجعه وكذلك هو تعالى حيث انّه يصح بسبب علمه تعالى بالممكنات
على الوجه الاصلح وقوله ان يصدر فاعل يصح عنه تعالى جميعها قادر في ذلك
لانّه تعالى فاعل مختار والفاعل المختار لا يصح صدور الفعل عنه الا بعلمه
واذا كان عالمًا به على الوجه الاصلح كان ذلك سبب صحة صدوره عنه فيكون
ذاته تعالى بتلك الحيثيّة قادرة اذ القدرة ما بسببه يصح صدور الفعل والفاعل
صدوره كائنا بحسب ارادته لذلك الفعل والذات الواجبة ومن حيث انّها
هويّة مجرّدة ينكشف بها الاشياء عندها علم فيكون هو تعالى من حيث علمه

لا يخفى انّ هذا انما يفيد كون القدرة عين الذات وانما يتم ذلك لو كان [illegible] تابعة للعلم وهو ممنوع اذ عبارة [illegible] والعلم بالصورة فلا كيف [illegible] فكان العلم [illegible] الصورة الحاكية [illegible] فكيف يكون مؤثرا فيه [illegible] الحال تعالى [illegible] حقيقة [illegible] فيه [illegible] منه

بها على الوجه الاصلح الذي يكون سببا لحصول الخير فقوله وايضا هو تعالى حيث ان علمه
تعالى بذلك النظام الاصلح وقوله يقتضي خيرا لان وجودها اى الممكنات فى الخارج
بالاستقلال اى من غير توقف على امر آخر ارادة والذات بحيثية اى ادراك الاشياء
وانكشافها بها علم كما سبق فهو تعالى اذا كان بالحيثية المذكورة ارادة كان
العلم بالاقتضاء المذكور ارادة اى الارادة امر يتخصص به احد المقدورين
من الفعل والترك بالوقوع والعلم الذي هو عين الذات بالحيثية المذكورة
كذلك وايضا هو تعالى حيث انه يدرك الاشياء بذاته لما ان علمه بها
اى ادراكه عين ذاته كما مر ويوجدها بالفعل لما مر انه لا مؤثر في الوجود
الا هو حي اذ الحي هو الدراك الفعال فيكون الحيوة هي الدراكية والفعالية
والدراكية هو العلم والفعل هو الايجاد ولما كان الايجاد في نفسه اضافة
منشائها القدرة والارادة اذ رجعتا الى العلم كما سبق كان الحيوة التي
هي صفة ذاتية عين العلم الذي هو فيه تعالى عين ذاته فقد رجع صفاته
الذاتية كلها الى العلم ولما رجع العلم الى الذات فقد رجع الكل اليه تعالى
واعلم انه ذكر بعض المحققين في رسالته المفردة في العلم انه تعالى بذاته مبدء
ومصدر للمعلول الاول ومصدر بتوسطه اى الجهة التي تخصص صدوره عنه
بوجه مخصوص نفس ذاته فيكون علمه بذاته الذي هو علم بالمصدرية
مشتملا على العلم بالمعلول الاول بجميع وجوهه لكونه صادرا عنه

وكل وجه منه مجاعلمه في علم المصدرية من غير تكثر الا بالاعتبار

والا لم يكن المصدرية التي هي الذات معلومة بالوجه الاكمل وكذلك

المعلول الثاني والثالث وهكذا فيكون علمه الذي هو عين ذاته

وهو نور الانوار نورا ينجلي به كل ما هو واقع في سلسلة المبدئية كليا

كان او جزئيا دفعة فعلمه تعالى علم بسيط مشتمل على جميع الاشياء اشتمال

العلم البسيط الذي يحضر عند السؤال عن مسئلة على التفصيل الذي

يقع بعده فعلمه تعالى عين ذاته صدقا ومغاير له مفهوما فيصح ان يقال

هو صفة اي امر قائم بذاته تعالى قياما انتزاعيا او امر محمول عليه اي حمل

الاشتقاق بحسب التغاير في المفهوم ينكشف به الاشياء عند تعلقه

بها او تعلق يوجب الانكشاف في عالم الانوار للصور المجردة القائمة

بذواتها ووجودها في نفسها هو وجودها له تعالى فعلا كما ان

وجود الاعراض في نفسها هو وجودها في محالها فيصح ان يقال

ان علمه تعالى صور قائمة بذواتها اي في مرتبة التفصيل كما قال به

افلاطون وان يقال علمه حضوري لان الذوات المقدسة والجواهر

المجردة مع ما فيها من الصفات والاعتبارات حاضرة بنفسها في مرتبة

التفصيل وان يقال انه حصولي لان جميع المعلولات في مرتبة

حاصلة له تعالى بالعلم البسيط الذي هو مبدء التفصيل وبه علمه

بذاته الذي هو علمه بالمصلحة مشتملاً على العلم بالمعلولات وانه عين
الذات صدقاً وغيره مفهوماً وانه لا عينه مفهوماً ولا غيره صدقاً
ولا يحتاج الى علة لانه ليس غيره صدقاً وهكذا سائر صفاته تعالى وبذلك
يندفع الاشكال العسير عن اهل السنة وانه لو كان صفاته ممكنة يلزم
حدوثها ولو كانت واجبة يلزم تعدد الواجب فاحفظ ذلك فانه
ينفعك في مواضع شتى واما بيان ان البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه
بحيثية من الحيثيات لا يكون فاعلاً وقابلاً لشيء واحد فان لم
يلزم ذلك على القائلين بزيادة الصفات بناء على التحقيق المذكور فهو
ان المشهور فيما بين القوم ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب حتى لو لم يحصل
المفعول لم يكن هو مفعولاً ولا الفاعل فاعلاً وان نسبة القابل
الى المقبول بالامكان حتى لو صح حصوله بالنسبة اليه صح انه قابل
له وان لم يكن المقبول بالفعل وهما اي النسبتان متنافيتان القرهة
تنافي الضرورة واللاضرورة فلا يجتمعان في شيء واحد فلا يكون شيء
واحد فاعلاً لشيء واحد وقابلاً له بعينه واورد عليه اي على البيان
المذكور ان نسبة الفاعل الى المفعول ليست بالوجوب مطلقاً وانما تكون
بالوجوب اذا اجتمع فيه اي في الفاعل جميع شرائط التأثير بحيث لا
يبقى شيء مما يتوقف عليه التأثير الا وهو حاصل واما بدونه اي بدون

اجتماعها

اجتماعهما فنسبته اليه كنسبة القابل الى المقبول بالامكان فلا تنافي في
كذا نسبة القابل الى المقبول ليست بالامكان مطلقا بل اذا لم يجتمع فيه
شرائط القبول واما اذا اجتمع فيه اي في القابل شرائط القبول تكون
نسبته الى المقبول كنسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب فلا تنافي
بينهما قطعا وانت تعلم ضعفه اي الايراد لان الفاعلية متى كانت
تامة تستلزم حصول المفعول بالفعل بخلاف القابلية فانها وان كانت
تامة بحصول شرائط القبول لا تستلزم حصول المقبول بالفعل وانما
الحصول مح لنفس القابلية فان المعتبر فيها اي في القابلية باعتبار
تاويلها بالقبول التهيؤ والصلوح لحصول المقبول لا الحصول بالفعل
بل الثابت عندهم ان الاستعداد اي التهيؤ المعتبر في القابلية لا
يجامع الفعل اصلا فضلا عن استلزامه واورد عليه اي على البيان
المشهور ايضا ان المنافي للوجوب هو الامكان الخاص وانا لا نسلم
ان نسبة القابل الى المقبول بالامكان الخاص المنافي للوجوب المعتبر في
الفاعل لم لا يجوز ان يكون نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام
المجامع للوجوب فلا ينافي الوجوب المعتبر في الفاعل بالنسبة الى المفعول
واجيب عنه اي عن هذا الايراد بانا نعلم بالبديهة ان القابل من حيث انه
قابل لا يجب اتصافه بالمقبول بالفعل بل يجوز كونه متصفا بالمقبول وعدمه

ان لا يكون متصفاً به فالقابلية تقتضي جوازهما واما وقوع الاتصاف
بالفعل فهو ليس من حيث القابلية بل من حيثية اخرى غير حيثية القابلية
فالقابل من حيث انه قابل ليس بسبب نسبته الى المقبول الا بالامكان الخاص
المنافي للوجوب فقوله على تقدير التسليم يجوز اجتماع النسبتين بجهتين لما
انه قد سبق الاشارة منا الى ان قدرته تعالى هو علمه تعا بالنظام الاصلح
لكن من حيث انه يصح صدور الفعل عنه ولا صدوره وان ارادته هو عين
ذلك العلم بالنظام الاصلح لكنه من حيث انه يجب صدور ذلك الفعل
الذي يصح صدوره عنه ولا صدوره من حيث انه قدرة فان علمه تعا يجب صدور
الفعل عنه ولا يجب صدور الفعل عنه لانه قدرة من وجه وارادة من
وجه آخر واذا كان كذلك فكان هو اي العلم من حيث انه قدرة يصح منه
الصدور ولا الصدور ايضا فلا يجب منه شيء ومن حيث انه ارادة
يجب عنه الصدور وهما متنافيان فكما انه يصح ان يتحقق صحة الفعل
وعدمه بالجهة بالنسبة الى علمه تعالى من حيث انه قدرة مع وجوب الصدور
اي الفعل عنه اي عن العلم من حيث انه ارادة فلم لا يجوز مثل ذلك في ذاته
تعا وهو ان يصح اتصاف ذاته تعا بصفة وعدم اتصافه بها بجهة هي
حيث القابلية لتلك الصفة وان يجب اتصافه بها اي بتلك الصفة
بعينها بجهة اخرى هي من حيث الفاعلية لها فانه اذا جاز الاتصاف

بمتنافيين بجهتين بالنظر الى شئ كما فى اتصاف صحة الفعل وعدمه
مع اتصاف وجوب الفعل بالنظر الى علمه تعالى وحيثيتين يعني ان بين الوصفين
تنافيا والعلم متصف بهما بجهتين فلان يجوز ذلك في الذات الموصوفة
بالعلم الذى جاز فيه ذلك وحيثيتين اولى فان جواز ذلك في العلم
انما هو لاجل وجود الاعتبارات فيه والاعتبارات بالذات اي في
الذات اكثر لان فيه اعتبارات العلم مع شئ زائد فان قالوا ان الصحة
والوجوب ههنا لك اى في العلم ليسا والعلم نفسه بل هما وحيثيتين فيه
فان الصحة اى صحة الفعل وعدمه وحيثيته اى العلم قدرة وان الوجوب
وحيثية اخرى هي وجوب انه ارادة فليس ههنا لك اجتماع متنافيين
فى شئ واحد فنقول هنا اى فيما نحن فيه ايضا ليسا والذات بل الامكان
وحيثية القابلية والوجوب حيثية اخرى هي وحيثية الفاعلية فان
لا محالة اما ان لا يقولوا بتحقق القدرة فيه تعالى لئلا يلزم الاجتماع الذي
نفوه في الصفات بالنسبة الى الذات اى لا يمكنهم القول بعدم تحقق
الارادة التى بها الوقوع بالفعل لما ثبت وانه لا مؤثر في الوجود
الا هو غاية انه بالايجاب المحض حين عدم القول بالقدرة واما ان
يقولوا بمثله في هذه الصورة بان يقولوا بتحقق القابلية فيه تعالى
للصفات بناء على القول بزيادتها ولا محالة فيه والا لما جاز تحقق

القدرة فيه ايضا فان قلت ان الحكماء لا يقولون بالقدرة بمعنى صحة
الفعل والترك حتى يلزم عليهم ما ذكر بل هم انما يقولون بالقدرة بمعنى
ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل وهذا المعنى وان كان يجامع الشا
لكن مقدم الشرطية الثانية اي قوله لم يشا ممتنعة الوقوع عندهم ومقدم
الاولى واجبة الوقوع فلا ينافي القدرة عندهم وجوب الفعل فلا يلزم
ما ذكر عليهم قلت لما لم يكن وجوب المقدمة الاولى وجوبا ذاتيا ولا
امتناع المقدمة الثانية امتناعا ذاتيا لا بد لهما من سبب يستند اليه
فح ان كانا مستندين الى علمه تعالى مطلقا بان يكون علمه مطلقا مرجحا
عندهم حتى لا يكون له جهة مكونة هو باعتبارها يكون مرجحا ويكون ذلك
الوجوب للمقدمة الاولى والامتناع للثانية بالنظر الى تلك الجهة
المرجحة التي تسمى العلم باعتبارها ارادة لم يتحقق جواب ان القدرة التي
لا يجب وجود المعلول معها بالفعل بل كان هناك ايجاب محض ولا
يكون الواجب قادرا مختارا في فعله اصلا اذ ليس هناك على هذا التقدير
اي على تقدير كون العلم مطلقا مرجحا الا جهة واحدة هي جهة وجوب الصدور
وانه خلاف ما تقرر عندهم من اثبات القدرة له تعالى وان كان هناك
جهتان جهة لا يتحقق الوجوب والامتناع بالنظر اليها وجهة يتحققان
بالنظر اليها فكان العلم بالنظر الى الاولى قدرة وبالنظر الى الثانية

ارادة

ارادة كما مر فيتم الايراد المذكور على قولهم البسيط الحقيقي لا يكون

فاعلا وقابلا لشيء واحد كما فصل ذلك فلا تغفل فتامل لعله

اشارة الى ما سياتي في فصل القدرة من ان صحة الصدور

انما هو بالنظر الى العالم لامكانه ووجوب الصدور انما هو بالنظر قالوا

اي الحكماء واي اثبت ان البسيط الحقيقي الذي ليس فيه كثرة اصلا بالنسبة

الى شيء واحد لا يكون فاعلا وقابلا معا على ما مر والواجب تعالى كذلك

اي بسيط لا كثرة فيه اصلا لم يجز جواب اذا ان يكون صفاته الحقيقية

زائدة على ذاته والا كان البسيط الحقيقي فاعلا وقابلا بالنسبة

الى شيء واحد لان تلك الصفات على تقدير كونها زائدة على ذاته كانت

غير ذاته تعالى وكل ما هو غيره تعالى محتاج في وجوده الى فاعل فح فاعل تلك

الصفات اما ذاته تعالى او غيره وعلى التقديرين يلزم كونه تعالى فاعلا

وقابلا لها فيلزم ان يكون البسيط الحقيقي فاعلا وقابلا بالنسبة

الى شيء واحد اما على التقدير الاول فظاهر انه تعالى يكون فاعلا وقابلا

لشيء واحد واما على التقدير الثاني فلانه تعالى فاعل لجميع ما سواه من

الممكنات اما بالذات كالمعلول الاول وبواسطة كما في البواقي وعلى

التقديرين يلزم ذلك لكن قد علم مما نقلناه من كلام بعض المحققين

ما يدفعه كما لا يخفى الفصل السادس في بيان علمه تعالى بخصوصه

اي الشيء الذي هو عين الذات المحض م ٧

اعلم ان الحكماء لما راوا ان العلم بالشيء يلزمه التعلق والارتباط بينه

وبين المدرك والتعلق اى الارتباط بين المدرك والعلم المصروف

على تقدير ان يكون المعلوم معدوما فى الخارج محال لاقتضاء الارتباط

طرفين يرتبط احدهما بالآخر فبانتفاء احدهما ينتفى الارتباط بحكم

البديهة واذا انتفى الارتباط الذى يقتضيه العلم انتفى العلم فلا يكون

المعدوم معلوما اصلا والحال ان المدرك امور لا وجود لها فى الخارج

ويجوز ان يكون الواجب طفة على ان التعلق آخ كما فى المنام المدركات

التى يراها النائم والتخيلات التى يتخيلها المتخيل وغيرها ان يكون لها وجود فى

الخارج كالانياب الاغوال الحكماء اجابوا بان العلم مطلقا هى الصورة عبارة عن

الحال الحاصلة اما فى القوة المدركة كما فى المعقولات او عندها اعنى

بحصولها عند القوة المدركة حصولها فى الاتها كما فى المحسوسات لاستحالة حصول

الماديات فى المجردات ثم وجدوا ان تلك الصورة الحاصلة عند القوة

المدركة اى صورة المحسوسات المادية لا تتعلق عند تعلق الادراك بها وحصولها

فى الادراك بالمادة التى تتعلق تلك الصورة بها فى الخارج والادراك

فانه لو فرض ارتفاع تلك المادة التى تتعلق بها تلك الصورة فى الخارج

بان لم تكن تلك المادة موجودة فى الخارج كان الادراك بحاله كما فى

ادراك المبرسم والنائم ما ليس فى الخارج اصلا ولو كانت متعلقة بها

ط وانت خبير بان ذلك لا يوجب ان يكون العلم نفس الصورة بل ان لا يكون العلم بدونها فيجوز ان يكون هو نفس الاضافة المقتضية للصورة ودونها غاية الامر انه يلزم ان تتصف بها كيف والعلم بالعلم والاتصاف به بتلك الصورة فافهم

فى الادراك لما كان الادراك عند ارتفاع المادة بحالة وانى وجد فى ذلك
ايضا فحكموا بان الادراك مطلقا هو الصورة المجردة عن المادة الخارجية
سواء كان ادراك المعقولات او المحسوسات لان تجريدها عنها فى
الادراك الاحساسى انما كان ضربا من التجريد ولا يلزم ان يكون تجريدا
عن كل ما يكتنفها حتى ان المبصر بالذات فى ادراك البصر ليس هو الصورة
المتعلقة بالمادة الخارجية المكتنفة بتلك العوارض بل هى المجردة عنها
ضربا من التجريد المنطبعة فى القوة الباصرة والصورة الخارجية انما تكون
مبصرة بالتبع للمنطبعة فى تلك القوة ثم بعد ذلك وجدوا مراتب
التجريد مختلفة بالشدة والضعف وبذلك اختلفت الادراكات شدة
وضعفا فان الصورة المحسوسة بالحواس الظاهرة وان كانت مجردة
ايضا ضربا من التجريد لكنها مشروطة بحضور المادة وقرب معين لها بحيث
لا يكون فى غاية القرب او البعد لانتفاء الابصار بدون ذلك وان
الصورة المتخيلة اقوى من الصورة المبصرة تجريدا وبراءة عن المادة حتى انها
غير محتاجة الى حضورها فضلا عن القرب والبعد وهكذا الى ان يبلغ التجريد
الى درجة التعقل فان الصورة المعقولة مجردة عن المادة ولواحقها بالكلية
ولذلك التجريد فى الغاية تنطبق الصورة المعقولة على الصغير والكبير وذى
الاوضاع المختلفة كالصورة الكلية للانسان المنطبقة على الصغير منه والكبير مع

هذه الاوضاع او تلك وهذا الذي ذكره في التجريد هو ما وجدوه من طرق

المدركات بالذات التي هي الصور الادراكية التي هي من جنس الادراك

فان نفس الادراك مدرك بادراك هو نفسه كما ان الوجود موجود بوجود

هو نفس ذاته وما في الخارج عن الادراك مدرك بالادراك المغاير له

فالادراك متعلق بنفسه اولا وبغيره ثانيا واما التجرد من طرق القوم المدركة

فالظاهر عدم لزومه لانهم وجدوا ان ما يدرك بالالات من المبصرات

المشمومات والمذوقات وغيرها مما يدرك بالقوى الجسمانية الجزئية مكتنفة

تلك الالات بالغواشي المادية الصالحة لانطباع الصورة المكتنفة بها فيها

وهي اي تلك الالات الحواس الظاهرة والباطنة المكتنفة بالغواشي المادية

لا تجرد خبر لقوله ان بالكلية عن المادة الخارجية ولواحقها واذا لم يكن

ما يدرك بالحواس مجردا بالكلية فيتعلق الادراك بها اي بما يدرك

بالالات وثانيا لضميمة باعتبار المعنى ومن المدركات حال كون تلك

المدركات مخلوطة بتلك اللواحق المادية المانعة عن الانطباع في المجرد

فلا يكون تلك المدركات ح معقولة لعدم تجردها عن اللواحق بالكلية

بل محسوسة لصحة انطباعها في الحاسة فح لا يكون مدار المدركية على التجرد

فاذا كانت تلك المدركات مخلوطة باللواحق المادية فلا تنطبق على

الامور المختلفة صغرا وكبرا او وضعا وهيئة لاختلاطها باللواحق

المعنية

المعينة المخصوصة ببعض من ذلك فهي جزئية لعدم قبولها الشركة ووجدوا
ان ما يليه كهذا النفس المجردة في ذاتها عن المادة بذاتها وبعين توسطها
الجزئية المكتنفة بالغواشي المادية فهي اي ما يليه كهذا النفس بذاتها بواسطة
تجريدها عن تلك اللواحق المادية التي كانت لها في صورة ادراكها لا
المادية بالكلية لان النفس لتجريدها في ذاتها عن اللواحق المادية لا
تنطبع فيها ما لا تجرد عنها قد تكون كلية اذا كانت لها افراد تنطبق هي
عليها فتكون نسبتها الى الامور المختلفة في تلك اللواحق المادية كالمختلفات
المختلفات في المقادير التي هي من لواحق المادة صغرا وكبرا او المختلفات
في الاوضاع التي هي ايضا من لواحقها يمنة ويسرة الى غير ذلك
من اللواحق المادية نسبة واحدة غير لنسبتها فكما تنطبق على هذا تنطبق
على ذلك لعدم اختصاصها بواحد من تلك اللواحق هنا وقد يكون
ما يليه كهذا النفس بذاتها جزئية كما في ادراك المجردات فحصل لهم اي الحكماء
ان مدار العاقلية والمعقولية دون المدركية مطلقا المدار على التجرد
عن جميع اللواحق المادية سواء كان بالتجريد من المدرك او بغيره فان
اثبت في سائر الحيوانات ايضا نفوس مجردة كما ذهب اليه الاشراقيون
ومال اليه الشيخ ايضا في كتاب المباحثات لجريان بعض الدلائل الدالة
على التجرد فيها ايضا كما نقلناه اي جريان ذلك البعض في شرح الهياكل

للشيخ المقتول فلم رجح كان جواب لمقوله فان آلة مدارك الملكة كثيرة مطلقا
سواء كانت المعقولات او المحسوسات على التجرد لان سائر الحيوانات غير مدركة
للمعقولات فلو كانت الحواس مدركة لم يحتج الى اثبات النفوس المجردة في سائر
الحيوانات بل كانت الحواس كافية في ادراك المحسوسات فيها هذا ولما ثبت
ان مدار العاقلية والمعقولية على التجرد وثبت كون الواجب عالما وانه
في اعلى مراتب التجرد ثبت انه كان عالما بنفسه بذاته لا بعلم زايد على
ذاته اذ لا حاجة الى هذا الزائد فكان تعالى عقلا وعاقلا ومعقولا
بعينه وانما الاختلاف بالاعتبار ولما كان ذاته تعالى علة موجبة اى
فاعلا تاما لكل الممكنات اما بدون شرط كما للمعلول الاول او بشرط
كما في غيره سواء ذلك الشرط ايضا منه تعالى فلا ينافي كونه فاعلا بشرط
كونه علة موجبة للكل والعلم بالعلة الموجبة لاشتمالها على الجهة المرجحة
لوجود المعلول بخصوصه يستلزم العلم بالمعلول والا لم العلم بالعلة
علما بتمامها فان كان تعالى عالما بذاته كان عالما بالجهة المرجحة
لوجود الممكنات المعلولة له لان الجهة المرجحة فيه تعالى نفس ذاته كما مر لزم
كونه تعالى عالما بجميع المعلولات جواب لما وذلك ظاهر لان العلم بالجهة
المرجحة لوجود المعلول بخصوصه لا يكون الا بالعلم بالمعلول بخصوصه هذا
اصل دليلهم اي الحكماء على علمه تعالى بالممكنات المعلولة له تعالى ولما وجود العلة

مغاير لوجود

مغاير الوجود المعلول بل بهيئة انجبر عليه اي على دليلهم هذا ان حضورها اي

العلة غير حضور معلولها ايضا لتغايرهما في الوجود فان استلزام حضورها

المغاير لحضور معلولها حضور المعلول لما ذكر في تحرير الدليل فحضوره عندها

لا يخلو اما ان يكون بطريق الارتسام والانطباع في ذات العلة

فيلزم كونه تعالى فاعلا وقابلا وذلك باطل لامتناع كون شيء واحد بالفعل

وبالقوة او لا بطريق الارتسام بل بطريق قيام المعقولات اي الصور العقلية

بذواتها لا بالعاقل لها وفي بعض النسخ قيام المعلولات الخ والمآل واحد

فهو بالمثل الافلاطونية التي ابطلوها بان وجود الماهية المجردة عن العوارض

مستحيل لان الوجود من العوارض او بطريق قيامها بامر آخر غير ذات العلة

هف واذا لم تكن صورة علمية لها لم تكن علما لها لان الصورة القائمة بغير

الشيء لا تكون علما لذلك الشيء فلا يكون ذلك الشيء عالما هف ايضا وان فرض

ان ذلك الامر الآخر القائمة هي به آلة لادراك العلة كما ان الحواس فينا آلة

لادراك النفس كان الواجب ح محتاجا في ادراك المعلولات الى غيره وانه

بديهي الاستحالة وفي بعض النسخ كان الواجب محتاجا في ادراك المعلولات

الى الآلة ثم انه تعالى لم يكن موجدا لذلك الامر الذي كان له الادراك بالعلم

مع ان المفروض ان كل ما سواه موجود به وان المرجح لوجوده هو علمه الذي

هو عين ذاته فهذا خلاف المفروض وذلك لتوقف العلم له تعالى عليه

اى على تلك الامر فلو كان مجازاً لزم ايضاً بالعلم لزم تقدّم الشيء على نفسه
وانه باطل هذا والحق عندى انه لا استحالة في قيام الصور العلمية
بذواتها او بغيرها كما سنبينه انشاء الله تعالى وما قيل في توجيه كونه تعالى
عالماً بالممكنات من ان الواجب علة لها وحصول المعلول للعلة اولى من حصوله
بصورته للقابل بناء على ما سبق من ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب
ونسبة القابل الى المقبول بالامكان فلما كان حصوله اى المعلول
للقابل مع كونه بالامكان علماً له كما في علمنا كان حصوله للفاعل علماً
له بطريق اولى لكونه بالفعل وايضاً حصول هذا بنفسه وذاك هنا بصورته
فكان الواجب تعالى عالماً بالممكنات المعلولة له بدون الارتسام فيه غير مسلّم خبر لقوله
ما قيل لان كون الشيء عالماً بالشيء يقتضي وجود ذلك الشيء المعلوم له
للعالم بدون حصوله له ووجود المعلول في الخارج ليس حصوله للعلة وان كان لازماً
لوجود العلة بناء على امتناع التخلف فمعنى المعلول بمجرد كون وجوده
الخارجي لازماً لوجود العلة لا يرتبط بالعلة الا بحسب هذا الوجود الخارجي
حيث كان وجوده فيه لازماً لوجودها فيه مصحح للعلم به فضلاً عن كونه اولى ٧
بل للقائل ان يقول هذا الذي ذكرتم من ان نسبة القابل الى المقبول بالوجوب
ان يكون حصول المقبول للقابل علماً له مع انها بالامكان الذي هو بعيد الى
الحصول من الوجوب فالنسبة التي هي بالوجوب كنسبة الفاعل الى المفعول كانت

٧ ولا نسلم ان هذا الارتباط الذي هو لزوم وجوده في الخارج لوجودها فيه صح

اولى بان توجب ان يكون حصول المفعول علما للفاعل كما يقال ان نسبة السوى
الى قابله الذى اتصف به بالامكان لا بعد الحصول والى فاعله بالوجوب
الاقرب اليه وان النسبة الاولى كانت منشأ الاتصاف بالسوى مع انها
ابعد من الثانية الى الحصول فالثانية اولى فى كونها سببا للاتصاف به فلزم
ان يكون فاعل السوى اى سواه وهذا مما لا يقول به عاقل فالمذكور مثله
فى البطلان اى العلم بالشئ يقتضى تحقق نسبة مخصوصة بينه وبين العالم
به فما لم يتحقق هى لم يكن العالم عالما ولا المعلوم معلوما فلا يجدى بها
اى تلك النسبة المخصوصة اى لا يجدى بها فى حصول العلم به الا تحقق
نسبة اخرى بدلا عنها وان كانت ولكن تلك النسبة المخصوصة التى
اذ لو كفت تلك النسبة المخصوصة حصل العلم والا لحصول البدل لا يكفى فى ذلك منه
يحصل بها العلم على ان ذلك القول بان وجود المعلول للفاعل
علم له يقتضى ان لا يكون ايجاد ذلك المعلول الذى وجوده للفاعل
علم له به ذلك العلم الذى هو عين وجود المعلول لعدم تقدم العلم
عليه اى على ذلك المعلول لان المفروض ان العلم به نفس وجوده ولا
يتقدم الشئ على نفسه فيرجع ذلك الى ان ايجاد بعض المعلولات
الذى لا يكون ايجاده بالعلم عين علمه تعالى به اى بذلك البعض لا
كلها والا لزم ان لا يكون الايجاد مطلقا بالعلم وهذا كما صرح به الشيخ
فى التعليقات وذلك البعض هو المعلول الاول الذى فيه صور ما فى

المعلومات الحاضرة له تعالى بما فيها من تلك الصور فيكون ايجاب المبادي بالعلم
الحاصل له تعالى بها بتوسط تلك الصور واثبت بعد احاطتك بما نقلنا
من تحقيق بعض المحققين في الفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي تعلم ان
ايجاد الكل بالعلم غير اعتراض عليه بوجه لانا نختار ان العلم الذي هو
عين وجود المعلول هو العلم التفصيلي والعلم الذي به الايجاد هو الاجمالي
فلا يرد ما اورده بقوله وهذا ايضا قول لا يخلو عن كدر كما ستعرفه وانه
يكاد ان ينقلع في الاختيار الذي يتيسر للواجب ولا يحتاج الى الجواب
الآتي الذي لا يخفى ضعفه كما ستطلع عليه بعد واما ما قيل من ان العلم
بالشيء لا يتوقف على قبول صورة المعلوم كما في علم الشيء بنفسه فان النفس
شاعرة بذاتها مع انتفاء القبول لان شعورها بذاتها لا يفتقر الى
انتزاع صورة اخرى غير ذاتها ولا بد في القبول من المغايرة فنجد ان
نسبة العالم الى المعلوم بالفعل كالفاعل الى المفعول الايجادي
هذا القول نفعا بما نحن بصدده اذ يمكن ان يكون مناط الاتصاف
بالعلم احد الامرين اللذين لا يكون الفاعلية شيئا منهما بان يكون
اما العينية بين العالم والمعلوم واما القبول على تقدير التغاير
وليس نسبة الفاعلية شيئا من ذلك فلا يتحقق العلم بمجرد العلية
التي هي عين حصول العلم بها فان قلت يمكن بيان علمه تعالى بالممكنات بانه

لما تعين المعلول بحيث لا يشاركه غيره تعيناً وقبل العلة اذ لو لم يتعين
بما بحيث يقتضيه دون غيرها لكان صدوره عنها دون غيره ترجيحاً
بلا مرجح لكون نسبتها الى الكل على السواء فلا بد ان تقتضي العلة امراً
مخصوصاً ماهيته كذا وصفته كذا واذا اقتضت امراً كذلك فقد ترجح
صدور هذا عنها دون غيره على صدور غيره فتعين الماهية الموصوفة
بهذه الصفات التي اقتضتها العلة بحيث لا يشاركه اي لا يشارك
ذلك الامر الموصوف غيره في ذاته وجميع صفاته المتميزة هو بها عن غيره
بسبب اقتضاء العلة اياه اي ذلك الامر الموصوف فان وجود هذه الصفات
له انما هو باقتضاء العلة فكان التعين الحاصل له كائناً قبل العلة
فيصدر الامر الموصوف عنها اي عن العلة دون غيره ولا شك ان معرفة
المقتضي لامر مخصوص لاشتمال ذلك المقتضي على الجهة المخصوصة التي
بها يقتضي ذلك الامر المخصوص تستلزم معرفة ذلك الامر المخصوص
والا لم يكن معرفة ذلك المقتضي تامة ولما كان الواجب تعالى عطف على
قوله لما تعين المعلول علة مقتضية لجميع الممكنات الصادرة عنه تعالى
بخصوصياتها الكائنة على ما هي عليه في نفس الامر فانه تعالى يقتضي بذاته
امراً مخصوصاً والا لكان صدوره عنه دون غيره ترجيحاً بلا مرجح ومعه
اي مع هذا الامر الذي اقتضاه ذاته بذاته يقتضي امراً مخصوصاً آخر ومعهما

اى مع تلك الامور معا الخصوصية اخرى وهلم جرا وكان عطف على كان علة
المقتضى لتلك الخصوصيات التى امتازت بها تلك الامور وهى تلك الامور
نفسه تعالى فانه المقتضى لجميع الاشياء المقتضى بان يكون ماهية لها جهة
زائدة بها تخصص ما صدر عنه بالصدور دون غيره لما مر من ان الجهة المخصصة
لصدور المعلول عنه عين ذاته كما انه تعالى عين الوجود البحت الذى هو مبدأ
الآثار وكان تعالى عالما بنفسه علم الحضورى كما مر كان جواب لما لا اجمالا عالما
بالمقتضى لتلك الخصوصيات لما ان المقتضى لها نفس ذاته بل انه او هو مع ما يقتضيه
بذاته وذلك اى العلم بالمقتضى لها يستلزم العلم بالخصوصيات ايضا
و نفسه لا امر زائد على نفسه حتى يلزم ما ذكر و المفاسد المذكورة
فى ما يرجع على اصل دليلهم هذا فاقول فيه نظر اذ المقدمة القائلة بان
العلم بالمقتضى يستلزم العلم بالخصوصيات انما تتم لو كان المراد بالمقتضى
مفهومه المشتمل على النسبة المستلزم تعقلها التعقل مقتضاها ومن
البين ان الواجب تعالى عين ذات المقتضى وذات المقتضى ليس بحيث
يستلزم العلم به العلم بمقتضاه لا عين المفهوم المشتمل على النسبة التى هى
الاقتضاء المستلزمة ولم يقل المستلزم تعقلها لكون نفسها امرا
عقليا غير محتاج الى تعقل آخر به تكون مستلزمة لتعقل الطرفين المقتضى
ومقتضاه لكونها امرا اضافيا تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل كلام هذا القائل

مشعر

مشعر بان المراد بالمقتضي هو الذات لان ما يصلح ان يراد بقوله انه المقتضي
البحث الخ هو ان علمنا به لذاته لا لامر يعرضه مثل تصوّرنا اياه او غيره مما هو
خارج عن الذات مع اي حين عدم كون الواجب عين ذلك المفهوم لا يلزم
ان العلم به يستلزم العلم بمعلوله فان اقتضاءه اي اقتضاء الذات
اياه لذاته بلا واسطة امر يعرضه لا يستلزم ان يلزم من تعقله تعقله
لجواز ان لا يكون المعلول لازما بيّنا للعلة بان لا يظهر الجهة التي بها يترجح
وجود المعلول ظهورا بيّنا حتى يلزم من تعقلها تعقله اقول اذا كانت الجهة
التي بها يترجح وجود المعلول نفس الذات المعلومة له تعالى كان اللزوم
بيّنا قطعا وانما الجواز المذكور فيما اذا كانت الجهة عارضة وليست في
الواجب تعالى كذلك كما مرّ وبالجملة يبقى المدعى على ما قرّرها المصنف رحمه الله غير
مبيّن اذ لم يكن البيان المذكور تاما عنده قيل لما كانت الاشياء باسرها
صادرة عن امر واحد لما مرّ انه لا مؤثر في الوجود الا هو وهو تعالى مبدأ لها
باسرها على التفاصيل التي كانت عليها في الخارج كان تعالى محيطا
بها باسرها احاطة مثل احاطة النواة بالشجرة المنتشئة منها
فبهذه العلاقة التي هي الاحاطة يكون ذلك الامر المبدأ لها وهو الواجب
تعالى نفس جميعها اي الاشياء جملة ويكون هو ايضا علما بها لان الواجب تعالى
لكونه مجردا في ذاته غاية التجرد يكون هو بذاته علما لذاته التي هي جميعها جملة

[illegible]

فيكون هو عالما بها اجمالا ايضا واورد عليه بانه لا احاطة للنواة بالشجرة كيف

واحاطة الشيء بالشيء فرع وجوده فيه وليس فيها الشجرة بالفعل فلا

تكون محيطة بها فلا يكون مبدأ الاشياء ايضا محيطا بالاشياء حتى

فضلا عن كونه عالما بها واما الاجمال فهو من خواص الوجود العلمي ولا معنى له

في الاحاطة الخارجية المقتضية للوجود الخارجي الذي لا اجمال فيه وهو

ظاهر وقيل ايضا في بيان علمه تعالى بالاشياء كما ان بالصورة المختصة بالشيء حتى

سواء كانت ذهنية او خارجية يتميز ذلك الشيء عما عداه كذلك

بالمقتضى لخصوصية شيء يتميز ذلك الشيء الذي اقتضاه فان المقتضي باقتضائه

شيئا بعينه ذات المقتضي على صيغة اسم المفعول وصفا ايضا بحيث لا

يشاركه غيره وذلك لان في المقتضي جهة تخص بذلك لا يكون غيره فيقتضيه

فما به تعين ذات المقتضي هو من الصفات التي تخصها تلك الجهة وكما

ان الصورة التي بها تميز الشيء الذي هو نفس الصورة عما عداه اذا حصلت عند

القوة المدركة كانت هي بنفسها علما بذلك الشيء الذي هو ذو الصورة

كذلك المقتضي الذي يتميز به في نفس الامر الشيء الذي اقتضاه اذا حصل عند

المدرك كان نفس ذلك المقتضي علما بما اي بذلك الشيء الذي اقتضاه
بلا فرق في الجامع حصول ما به التميز عند المدرك ايضا ولا يتوقف العلم بالشيء
الا على هيئته عند المدرك هذا ولما كان حصول المقتضي عند المدرك
علما بمقتضاه وكان هو لجميع العالم على ما هو عليه في نفس الامر او حال
هو الواجب تعالى اذ لا مؤثر في الوجود الا هو وتميز باقتضائه كل فرد من
افراد الوجود مما سواها متعلق بتميز وضمير سواها للافراد فلما سبحانه تعالى
جواب لما في ان يكون ذلك الامر الواحد المقتضي لجميع العالم اذا حصل
عند المدرك كما في علمه بنفسه كان نفسه علما بكل واحد منها
اي من افراد الوجود وجملة الشرط والجزاء خبر لقوله يكون وح
اي حين كون ذلك الامر الواحد اذا حصل عند المدرك كان علما بكل
واحد منها يكون جميع الاشياء في الشهود العلمي الجار والمجرور متعلق
بقوله واحدا الذي هو بمنزلة الوجود في ان كلا منهما شهود الا
ان الاول علمي والثاني وجودي امرا واحدا وان كان في الشهود
الوجودي متعددا او قوله قال المعلم الثاني من ثمة ما قيل اورده
صاحب القول تقوية لقوله المذكور واجب الوجود مبدء كل فيض لما
مر غير مرة انه لا مؤثر في الوجود الا هو وهو تعالى ظاهر عند ذاته
بذاته لا بصورة منتزعة عن ذاته لما سبق ايضا واذا كان مبدء كل

فيض فله الكل لكن من حيث لا كثرة فيه لان الجهة المخصصة لصدور المعلول عنه

نفس ذاته الواحدة واذا كان بذاته بحيث له الكل فهو من حيث هو ظاهر عند

ذاته اى من حيث يعلم ذاته ينال الكل اى يعلمه لان العلم بما له الكل بذاته

يستلزم العلم بالكل من ذاته لا بصورة زائدة على ذاته فعلمه بالكل بعد

ذاته وبعد العلم بذاته بعدية اعتبارية لما اراد اعتبار علمه بالكل بعد

علمه بذاته وتحد الكل بالنسبة الى ذاته التى هى شهودية على الكل و

تعدد فى الشهود الوجودى فهو الكل فى الشهود العلمى للكل فى وحدته

اى مع وحدته تعالى فى حد ذاته والا لم يتحد الكل فى الشهود العلمى الذى

هو عين ذاته تعالى انتهى ما قيل بتمامه اقول لما كانت العلة مباينة

للمعلول فى الخارج مغايرة له فى الوجود ضرورة فلا يكون حضورها

حضوره لان حضور الشئ بخصوصه انما يكون بصورة مطابقة له دون غيره

واذا كانا متغايرين فى الوجود كانا متغايرين فى الصورة المتميزة كل

بها عن غيره وما لم يحضر الشئ عند المدرك لا يكون مشعورا به بمجرد كونه

اى المدرك مبدءا منشأ له اى لذلك الشئ فى الخارج وعلة لحضوره

بان يكون بينهما ملازمة علمية بحيث يستلزم العلم بها العلم بذلك

يجرى التوجيه المذكور بما ينافى الاعتراض على اصل الدليل من ان حضوره

اما فى ذات العالم او فى غيره اعم من ان يكون قائما بنفسه او بغيره وكلاهما

يستلزم

يستلزم المحذور المذكور هناك على أن قياس العلة على الصورة وان لم
الاستبعاد في ان يكون نفس العلة علماً بالمعلول بذلك القياس بالجامع
المذكور هناك مستبعد جداً اي الصورة التي يكون علماً بالمعلول اما
عين ماهية المعلول على ما هو التحقيق من اتحاد الصورة وذي الصورة
في الحقيقة وانما الاختلاف في نوع الوجود او شبح ومثال له على ما هو المذهب
المرجوح المصادم للتحقيق المذكور وليس العلة عين حقيقة المعلول حتى
يوافق التحقيق ولا مثالاً له حاكياً له حتى يوافق المذهب المرجوح فقياسه
اضافة المصلحة الى الفاعل اي قياس هذا القائل العلة على الصورة
في كونها علماً بجامع التمثيل قياس فقهي لا يكفي في الاعتقاديات خصوصاً
مع ظهور الفارق الذي هو كون المقيس عليه نفس ماهية المعلوم او مثالاً له
الذي يحكيه فيصلح ان يكون علماً به بخلاف المقيس وجريان التمثيل لا يكفي في
ذلك كما لا يخفى اقول الذي يشبه ان يكون مذهب الحكماء حسب
قواعدهم هو ان ذاته تعالى عين العلم القائم بذاته بمعنى ان ما يترتب على
الصفة القائمة بذواتنا من الانكشاف يترتب على ذاته البحت من غير حاجة
الى صفة زائدة كما انه تعالى عين الوجود القائم بذاته الذي يترتب عليه
الآثار الخارجية بدون افتقار في ذلك الى امر زائد على الحقيقة كما في
غيره تعالى فكما انه تعالى وجود لذاته فهو تعالى عالم بذاته وكما انه تعالى وجود

لجميع الموجودات المنتسبة الى الوجود الذى هو عين ذاته تعالى كذلك علم بمعلوماته

التى هى اعيان ثابتة كلها لكن اجمالا اى لا تفصيل لصور المعلومات اذ ذاك فالعلم

بها تفصيلا انما هو مع وجودها مفصلة فهو تعالى عالم بها حين علما حضوريا

واما علمه الاجمالى بها فهو حصولى وهذا العلم الاجمالى كاف فى الايجاد

وذلك كما سبق للتلويح اليه فى بحث التوحيد ونقل كلام ويقال ان الصورة

المحسوسة لو قامت بنفسها كانت حاسة ومحسوسة فكذا الصورة العلمية

لو قامت بنفسها كانت علما وعالما ومعلوما فاذا كان تعالى عين تلك

الصورة القائمة بذاتها كان علما بذاته ولكونه صورة مجردة انتسب اليها

انكشاف الاشياء كلها عنده تعالى كان علما بها ايضا لما ان العلم بالشىء هو الصورة

المجردة المنتسب هو اليها بالانكشاف وانت خبير بما سبق من المصنف رحمه الله

من ان الصورة التى نعلم بها الاشياء اما عين ماهية المعلوم وشبح ومثال

له لانه لا يكفى فى العلم بالشىء مجرد الصورة المجردة وان كانت مبدء الانكشاف

بل لا بد اما ان تكون نفس ماهية المعلوم او شبحا ومثالا لها كما للوجود

القائم بذاته وان كان مصححا لانكشاف الاشياء كلها لكن ليس عين ماهيتها ولا

مثالا لها فلا يكون علما بها نعم لو اريد بالعلم مبدء الانكشاف فلا مانع من ان يكون

هو الوجود المجرد القائم بذاته لكن ذلك لا يغنى عن الصورة المنطبعة على

المعلوم فالحق عندى ان علمه تعالى بمعلوماته اما حضورى اما بالصورة الذى كسمه

بذاته وبالصور المجردة كما فى علم تعالى

الذى

[illegible]

التي ينتزع عنها المدارك من الموجودات او يخبر عنها وعند نفسه كما في علومنا فهي

لكونها امورا اعتبارية وكون ثبوتها اعتباريا غير اعتبارها لا يتوصف بالقيام

انتزاعها وصح

بنفسها ولا بغيرها لان ذلك من خواص الموجودات والمدارك انما يتصف بالادراك

اي الاضافة التي بين العالم والمعلوم لا بتلك الصورة لعدم قيامها به

نعم انها على فرض وجودها اما قائمة بنفسها او قائمة بغيرها وذلك لا

يوجب ان تكون عند عدم وجودها كذلك ولا استحالة في ذلك كما ان سلب

المعدومات لا تتصف بشيء من ذلك ولا استحالة فيه ولو قيل ان اخذها

او انتزاعها يقتضي لها ضربا من الوجود فهي في هذا النحو من الوجود اما قائمة

بنفسها او بغيرها فاحد المحذورين لازم قلنا معنى هذا النحو من الوجود

قائمة بالمعلوم ولو كان معدوما بمعنى انه متصف بها الا انها عارضة له

او قائمة بنفسها ولا محذور فيه اذ هذا النحو من الوجود انما يتجرد عن اللواحق

الخارجية وهذا النحو من الوجود ليس منها لا انه لا شيء في الخارج موجود بغير

المحل وهذا ليس كذلك حتى يلزم المحذور ولو اريد بالمثل الافلاطونية

ما هي في هذا النحو من الوجود فلا يظهر بطلانها كما لا يخفى ثم قال المصنف قدس سره

فهذا العلم القائم بذاته هو علمه بذاته كما ان الوجود القائم بذاته هو

وجوده لذاته باعتبار تحققه بذاته فهو ايضا علمه بذاته باعتبار انه

هو بتجرده ينكشف بها ذاته وهو ايضا علم اجمالي بمعلوماته التي

[illegible]

وراء الذات باعتبار آخر هو انه نور مجردة ينكشف بها الاشياء اجمالا
كما انه وجود قائم بذاته يتحقق بالانتساب اليه سائر الموجودات فهو علم بها
والحيثية الاولى علة للحيثية الثانية لما ان حضوره لذاته يحتاج اليه
لحضور ما عداه بين عنك كما ان العلم بالصورة علة للعلم بذي الصورة فعلمه
بذاته من حيث انه علم بذاته علة لعلمه بغيره لما ذكر كما لا يخفى وكما ان العلم
الاجمالي الكائن فينا مبدأ للعلم التفصيلي كما في صورة السؤال عن المسئلة
التي يعلمها المجيب فانه يحضر الجواب اجمالا ثم يفصله كذلك ذلك العلم الاجمالي
الالهي بعلومها خلاق للصور التفصيلية التي في الخارج وللصور التي في المدارك
العقلانية التي هي عالم العقول للصور العلمية الكائنة فيها وللصور في المدارك
الانسانية وغيرها والحيوانية والفلكية المعلومة جملتها تفصيلا لكنها
ايضا بالعلم الحضوري لكن لا يخفى ان الاجمالي كالتفصيلي قسم للعلم بالفعل
والعلم بالملكة ليس علما بالفعل بما حصل منه اصلا فلا اجمال في ذلك كما
لا تفصيل فيه فالحق في ذلك هو ما ذكرناه فالمعلومات المفصلة في الخارج
وفي المدارك المذكورة كلها له حاضرة لديه اجمالا من غير ان تكون فيها
اي في تلك المعلومات كثرة بحسب ذلك الحضور الاجمالي فان الصور العقلية
في العلم الاجمالي ليست متعددة متكثرة بتكثر المعلومات بل واحدة مع كثرة
المعلومات على ما تقرر في موضعه في بيان العلم الاجمالي لكنها لا بد ان تكون

عين

عين ماهيتها اجمالاً او مثالاً محكيا لها وكذلك الواجب تعالى كما لا يخفى فهذا
الوجود العلمي الاجمالي الالهي بعينه الوجود الذي ذكرنا انه مبدء اشتقاق
الموجود ومعنى الموجود ح ما ينتسب الى الوجود وينتسب اليه جميع الموجودات
اما بالاتحاد كما في الواجب تعالى او بغيره بحيث يصير به مبدء الاثار كما في
غيره تعالى كما مر في فصل التوحيد وليس هناك وجود عارض للموجودات
كما ذهب اليه البعض بل وجود الواجب عين ذاته ووجود غيره تعالى عبارة
عن انتسابه الى ذلك الوجود القائم بذاته الذي هو عين حقيقة الواجب تعالى
كما مر تفصيله في ذلك واذا كان الوجود العلمي المذكور عين الوجود الذي هو
مبدء اشتقاق الموجود وكما انه تعالى وجود قائم بنفسه فكذلك هو تعالى علم قائم
بذاته وقد مر ان الصورة العلمية القائمة بذاتها علم بذاتها فيكون هو تعالى
علما بذاته ولما كان الوجود القائم بذاته الذي هو عين علمه تعالى مبدء الاشتقاق
الموجود فلا باس ان يكون العلم القائم بذاته مبدء الاشتقاق المعلوم فيكون معنى ١٧ العلم صح
معلوم تعالى هو المنتسب الى علمه تعالى فيكون هو تعالى نفس علمه بمعلوماته كلها
وهذا توجيه لطيف لكونه تعالى عالما بمعلوماته اجمالا فافهم ذلك ولما كان
علمه تعالى مبدء للممكنات باعتبار انه نفس الذات التي يصح عنها الصدور وتخصصا
لوجودها باعتبار كونه مرجحا لكونه علما بالنظام الاصلح كان بهذا الاعتبار
المنقسم الى الاعتبارين قدرة باعتبار وارادة باخر واعتبر مثل ذلك في سائر

اشارة الى ان هذا انما يفيد
اطلاق لفظ المعلوم هنا ولا يفيد
ان يكون ذلك العلم صورة هذا
المعلوم والكلام فيه

الصفات الحقيقية لترجع الكل الى العلم الراجع الى الذات كما ستعرف بتقريب
ن ذلك وعلى هذا الذي ذكرت من كون علمه الاجمالي بمعلوماته نفس ذاته بالوجه
المذكور يندفع الاضطراب الواقع للناظرين في كلامهم اي الحكماء وعلى ذلك
ايضا يظهر توجيه الرموز المنقولة عنهم التي صارت منشأ لذلك الاضطراب عليه
ايضا يندفع الشبه والشكوك الواردة للناظرين عن كلامهم في كون الممكنات
معلومة له تعالى وغير متعلق به يندفع ان تكون الممكنات مرتسمة بذواتها او
صورها فيه تعالى فان ذلك على تقدير كون العلم بها حصوليا فيلزم كونه تعالى
فاعلا وقابلا بالنسبة الى شيء واحد او في غيرها فيكون هي في ذلك الغير حاضرة
عنده تعالى فيلزم احتياجه تعالى في علمه الى غيره او قائمة بذواتها ومعلقة بدون
ارتسام فيه تعالى او في غيره كما نسب الى افلاطون واذا علم مما ذكرته فصّ هذا
الرأي الصائب وقوله فان منشأ الاضطراب الرموز بعض كلماتهم اي الحكماء
يوهم ان علمه تعالى ما بالارتسام كعبارات الاشارات للشيخ ابي علي بن سينا في قواعدهم
مثل قولهم الواحد الحقيقي لا يكون فاعلا وقابلا بالنسبة الى شيء واحد وانه
مبدأ الاشياء كلها بالقدرة والارادة وكون القدرة والارادة عين العلم
وان كلام بعضهم ينبئ عن المثل الافلاطونية المعلقة القائمة بذواتها
لكن كل ذلك رمز واشارة الى غير ما يوهمه ظاهر العبارة فلعل الاول اشارة
الى المغايرة الاعتبارية التي بين الذات والعلم وانه بالاعتبار الاول متصف

به باعتبار الثانی والثانی اشارة الی علمه التفصیلی الحضوری بالنسبة

الی عالم الانوار وما جعلناه عین ذاته تعالی هو علمه الاجمالی وبعضهم ذهب

الی ان علمه تعالی عبارة عن ایجاد جوهر مجرد لا تکثر فیه الا بالاعتبار ینطبع

فیه جمیع المعقولات فعلمه تعالی بذلک الجوهر فعلی بالمعنی الآتی وبتلک

المعقولات المنطبعة فیه حضوری والتجا بعضهم لما اشکل علیه الامر

الی ان الایجاد مطلقا عین العلم وسمی ذلک العلم الذی هو عین الایجاد

علما فعلیا لکن لا بالمعنی المشهور وهو ان یکون العلم سببا لوجود المعلوم

فی الخارج حتی یقتضی ذلک تقدم العلم بالوجود علی وجود المعلوم

وهنا لیس کذلک بل بمعنی ان یکون العلم عین الایجاد الذی هو الفعل

فیکون من قبیل نسبة الشیء الی جنسه هذا ای کون العلم عین الایجاد

فی الخارج یکاد ان یقدح فی الاحتیاط الذی هو العلم المرجح الذی

یثبتونه فی المبدء تعالی وانه متقدم علی وجود المعلول کما مر الیه

الاشارة فی الفصل الخامس فان الایجاد ح لم یکن مسبوقا بذلک

والقول بان وجوده ای المعلوم وان کان عین العلم به بالذات

لکنه یغایره بالاعتبار فهو ای وجود المعلوم من حیث کونه علما سبب

ای لنفسه من حیث کونه وجودا للمعلول فی الخارج فانه بالاعتبار

الاول وصف الفاعل وبالاعتبار الثانی وصف المعلول والاول مقدم علی

الثاني فلا حجر في كونه سببا له فلا قدح بتكلف خبر لقوله والقول اي هذا
القول تكلف في توجيه كون وجود المعلول ح بالاختيار فان الظاهر
كون الوجوب بالاختيار وتقدم الاختيار بوجوب مغاير لوجود المعلول
تغايرا حقيقيا ومع ورود هذا الاعتراض على هذا الوجه هو قريب من الوجوه
السابقة عليه في الذكر لا سيما الوجه الاخير الذي هو انه لا حاجة في
علمه تعالى بالمعلومات الى حصول صورها له تعالى بل يكون في انه تعالى لكونه
مقتضيا لجميع العالم مميزة لكل فرد ونهاياته فان حصلت في ذاته عند
ذاته كانت علما بكل واحد منها كما ان الصورة الادراكية المتميزة عينا
المعلوم كذلك وهو بعينه ما ذهب اليه المتكلمون النافون للوجود
الذهني الذي هو عبارة عن حصول صورة المعلوم عند العالم القائلون
بعلمه تعالى في الازل بالمعلومات مع عدم القول بالصورة فيها المانع كونه
وانه سفسطة ظاهرة اذ التعلق اللازم للعلم بالشيء بين العاقل
والمعقول لم يصور محال بالضرورة الفطرية التي لا ينكرها العاقل
كما سبق اول الفصل ولذا قال بالصورة الحاكية عن المعلوم بعض من لم
يقل بالوجود الذهني ايضا الا انها عنده مثال الحكي عن المعلوم
ويميز به عن غيره ويكفي له ذلك في حصول التعلق والاضافة بين العاقل
والمعقول هذا وما قيل في توجيه القول بكون صنعه تعالى غير بايثار ان

الصفة

الصفة ها هنا اى فى هذا القول بالمعنى المحمول وهو المعنى المشتق كا
لعالم والقادر والمريد بدون ما هو معنى ماخذ الاشتقاق كالعلم
القدرة والارادة اى لا خفاء فى تغايره مع الذات وهى اى الصفة بالمعنى المحمول
عين ذاته بحسب الوجود لصحة الحمل ولا يصح هو بدون الاتحاد فى الذات
مشتركة خبر لما قبله بين الواجب تعالى وغيره فان جميع صفات جميع الاشيا
سواء الواجب وغيره كانت عين ذاته وتذكير الضمير باعتبار لفظ
الجميع اذا اخذت بهذا الوجه اى بالمعنى المحمول فلا وجه لتخصيص الحكم
بصفاته تعالى الحقيقية فان قيل اذا كان علمه تعالى عين ذاته كما هو مذهب
الحكماء وهى اى ذاته تعالى عالم بالمتغيرات ضرورة واذا تغير حال المعلوم
الى حال آخر فان لم يتغير علمه تعالى به على تلك الحالة لزم الجهل عليه تعالى عن ذلك
لعدم مطابقة الواقع لان الواقع هو حالته الثانية المتغيرة اليها دون
الاولى وان تغير علمه كتغير معلومه لزم تغير ذاته بل تبدل ذاته لزوال
علمه الاول الذى هو عين ذاته قلنا انه اى تعالى بعلمه الذى هو عين ذاته يعلم
المتغيرات على وجه لا يتطرق اليه اى الى العلم تغير حتى يلزم تغير ذاته
مع كونه اى علمه مطابقا للواقع وذلك لانه تعالى مثلا يعلم ان الحادث
الفلانى يوجد فى الآن الفلانى كما اذا كان ذلك الحادث آنيا
او فى الزمان الفلانى كما اذا كان زمانيا ويعلم فى الآن الذى

بعد مضى الاول والزمان الذى بعده فى الثانى وهكذا فى سائر الحوادث
المعلومة له تعالى فانه تعالى يعلمها بعلم اجمالى هو عين ذاته تعالى كما ستقف على
وجهه لا ينظرق اليه اى الى هذا العلم الاجمالى تبدل فضلا عن تبدل الذات
كما لا تبدل فى علمنا الاجمالى بالامور المتعاقبة فى الزمان والآن المتميزة
فى الوجود وانما يلزم التغير والتبدل لو فرض اى فى علمه بالحادث الفلانى
لو كان علمه به بسبب حضوره عنده فى ذلك الآن الذى هو فيه او فى ذلك
الزمان الموجود هو فيه المستلزم لحضور الآن والزمان عنده ايضا وذلك
مثل ان نعلم ان زيدا مثلا قائم الآن ثم زال عنه القيام وقعد فلا
بد ان نعلم انه فى الآن الحاضر عندك قاعد والا كنت جاهلا بحاله
لانه فى هذا الآن قاعد لا قائم وح كان استمرار علمك بقيامه جهلا
بحاله والمراد بالعلم المعنى العام الشامل للجهل واما اذا فرضنا ان نعلم
ان زيدا فى ذلك الآن الفلانى او فى بعض ذلك الزمان المعين بوجه من الوجوه
سوى الحضور عندك متصف بصفة القيام مثلا او فى بعض الآخر منه
متصف بصفة القعود ولم يتعين الآن فى المفروض الاول والزمان فى
الثانى بالحضور عندك بل كان التعين بالاسباب الاخر غير الحضور عندك
المقتضية لذلك اى للتعين لكونه زمان الصيف مثلا وهكذا فى جميع الاحوال
الواقعة فى الآن او الزمان فلا يلزم تغير ولا تبدل اصلا لا فى العلم و

فى الذات

الذات ويمكن تمثيله اي ايراد مثال للعلم الاجمالي تارة بعلمنا بالاحوال للشيء منهم

اي احوال شيء من الاشياء المترتبة في الوجود المتعاقبة على ذلك الشيء لوقوعها

في ازمنة متعاقبة السابقة بوقوعها في ازمنة متقدمة على زماننا فان ذلك

العلم بتلك الاحوال باق مستمر لا يتغير اصلا بتغير الزمان فان علمنا بها

انما هو بوقوعها في الازمنة الماضية وقد كان وتارة اخرى بان نفرض

احدا منا اطلع على الاحوال الجارية على شيء من الاشياء المتعاقبة عليه في

الازمنة اللاحقة لزماننا هذا بسبب الاطلاع اي بان يكون اطلاعه

على تلك الاحوال بواسطة اطلاعه على الاسباب المؤدية اليها اي الى

تلك الاحوال فيكون علمه هذا مطابقا لما في نفس الامر غير متغير بتغير

الزمان كما في المنجم المطلع على الاوضاع المترتبة في الازمنة المتعاقبة

فيما يستقبل وقوله بحسب الحساب متعلق بالمطلع وقوله لم يكن في هذا العلم

تغير اصلا جواب لقوله نفرض احدا الخ بحسب المعنى اي التقدير لو اطلع احد

الخ لم يكن الخ هذا اي عدم التغير في هذا العلم مما لا يشتبه على ذي

فطانة هذا وقد اوضحنا في رسائلنا التي هي من مصنفاتنا وتعليقاتنا

على كتب القوم بامثلة اخرى زيادة في التوضيح فراجعها ان كنت طالبا

للزيادة ثم اعلم انه اشتهر فيما بين الحكماء انهم ينفون علمه تعالى بالجزئيات

على الوجه الجزئي بناء على ان ادراك الجزئي على الوجه الجزئي محتاج الى

الا آله والله تعالى منزه عن ذلك وعلى هذا ينبغي تخصيص الجزئي بالمادّي لعلم الحاجة
في ادراك الجزئيات الى ذلك كيف وهم لا ينفون علمه تعالى بذاته المنزهة عن اشتراكه
مع انه تعالى ليس له ماهية كلية عندهم حتى يكون علمه تعالى بذاته على الوجه الكلي
فشنع عليهم العلماء واستمر التشنيع عليهم من المتأخرين في كلامهم المطلع على
قولهم هذا فشنعوا تارة بان ذلك اى عدم علمه تعالى بالجزئي على الوجه الجزئي
يستلزم عدم احاطة علمه تعالى بجميع الممكنات اذ منها ما لا يكون له ماهية
كلية يعلمه بها فاذا لم يعلمه بالوجه الجزئي لم يكن عالما به اصلا فلم يكن علمه
محيطا بالجميع تعالى عن ذلك علوا كبيرا وتارة اخرى بانه لا شك ان كلا من جزئي
وجملة معلول لانه الصادرة منه الجزئيات اذ لا مؤثر في الوجود الا هو وانه تعالى
عالم بذاته كما مر والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول على ما هو المقرر عندهم
كما سبق فيلزم ان يكون هو تعالى عالما بها اى بالجزئيات ايضا على الوجوه الجزئية لانه تعالى
على تلك القاعدة عالم بكل ما يستند اليه بالوجه الذي يستند هو اليه بذلك الوجه
لانه علة له بهذا الوجه ومن جملتها اى مما يستند اليه الجزئيات على الوجوه الجزئية
فلا بد ان يكون عالما بها على الوجوه الجزئية فالقول منهم بعدم علمه تعالى بها وبهذا الوجه
اى على الوجوه الجزئية يكون من قبيل استثناء بعض الجزئيات المندرجة تحت الاحكام
الكلية عن الاحكام الكلية المندرجة هي فيها على ما هو دأب اهل العربية من استثناء
بعض الجزئيات من القواعد المستنبطة من التتبع والاستقراء لكن لا بأس في هذا

الاستثناء

من استثناء منهم لان الاستقراء لا يلزم ان يكون تاما بخلاف حكم العقل
بالكلية فانه لا يستند الا على ما لا يتخلف عنه الحكم فلا يصح الاستثناء هنا
بل يمكن ان ينقض دليلهم المذكور على علمه تعالى بمعلوماته من انه تعالى عالم بذاته
المبدء لها والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول فلا بد ان يكون عالما
بها وقوله بذلك المستثنى متعلق بينقض وذلك بان يقال دليلكم المذكور
على علمه تعالى بمعلوماته جار في الجزئيات من تلك الوجوه اي من حيث انها جزئيات
فان الجزئيات بالوجوه الجزئية معلولة له تعالى لاستناد الكل اليه تعالى فلا بد ان
تكون معلومة له تعالى بتلك الوجوه مع انها ليست معلومة له تعالى عندكم و
فيلزم بطلان دليلكم المذكور على علمه لئلا يلزم خلاف قولكم وقد صرح بتكفيرهم
في القول بعدم العلم بالجزئيات بالوجوه الجزئية اكابر المتأخرين من العلماء
الراسخين في العلم والدين ولكن انما يتجه تكفيرهم في ذلك القول لو قالوا
بان بعض الامور ليست معلومة له تعالى عن ذلك علوا كبيرا وليس كذلك فان القول
بعدم علمه بالجزئيات بالوجوه الجزئية لا يستلزم عدم علمه ببعض الامور كما
فهمه بعض المتأخرين من كلامهم المذكور حيث ظنوا ان ذلك القول يستلزم
بما قبل ذلك فكفروهم ومنشأ ذلك الفهم انهم اي بعض المتأخرين حسبوا ان
تصور الماهية انما يمنع فرض الشركة اي شركة كثيرين فيها لو انضم امر مخصص
لتلك الماهية ببعض الافراد اليه اي الى هذا التصور وهو اي ذلك الامر المخصص

المسمى بالتشخص المانع لذاته عن ذلك الاشتراك فما لم يلاحظ ذلك الامر المخصص لذلك
الماهية كان الملاحظ على صيغة اسم المفعول كليا غير مانع عن الاشتراك واذا ادراك
قيد الماهية الكلية في حد ذاتها بعض الملاحظ جزئيا ما تعالى عن ذلك كما هو مذكور
في كتب الامام الرازي وغيره والعلماء المتأخرين فاذا كان المنع عن الاشتراك
بواسطة انضمام ذلك الامر فذلك الامر لابد ان ينتهي الى شخص لا يكون له ماهية كلية
والا لم يحصل الجزئي الحقيقي لان مطلق التخصيص يصلح في نفسه ان يشترك فيه فيحصل
بانضمام امر كلي اليها وبذلك لا يصير الماهية الكلية بحيث يمنع نفس تصورها الشركة
فان ضم الكلي الى الكلي وان كان قد يصير سببا للانحصار في فرد لكنه لا يفيد الجزئية
المانعة عن اشتراك المفهوم كما يشهد به الوجدان فحسبوا اي متوهموا المتأخرين
ان قول الحكماء بان علمه تعالى بالجزئيات انما هو على الوجه الكلي دون الوجه الجزئي
مبني على عدم علمه بذلك المخصص الذي ليس له ماهية كلية والا لم يصح القول بان
علمه بالجزئيات انما هو على الوجه الكلي اذ العلم بذلك المخصص لا يمكن ان يكون على الوجه
الكلي اذ ليس له ماهية كلية فلو كان معلوما له تعالى لكان على الوجه الجزئي لا محالة فالقول
المذكور مستلزم لعدم علمه تعالى ببعض الموجودات اصلا فلاجل ذلك الحسبان عندهم اي المتأخرين
والعلماء انهم ادعوا ان الحكماء كما يقولون بعدم علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئي
يمنعون ايضا حصول صور الجزئيات المادية للمجردات والله تعالى في اعلى التجرد فلا يكون صورها
حاصلة له فنسبوا اليهم اي الى الحكماء انهم ينفون علمه تعالى بالاشخاص المادية

لان

لان العلم بها انما يكون بحصول صورها للعالم بها فاذا امتنع حصول صورها للمجردات
فقد نفوا علمه تعالى بها فهذا ايضا قول بعدم علمه بالمخصص لان المخصص للجزئيات
المادية التي هي صورها المختصة بها فنا كذبه الحس وفي ذلك كفر صريح وقول
فضيح يتحاشا عنه من له ادنى مسكة من العقل واما المصنف رحمه الله لا يرضى بهذه
النسبة اليهم لان تحقيق مذهبهم عنده رحمه الله ان مناط الجزئية والكلية
اللتين هما من العوارض الذهنية والمناط صلة يتعلق به قوله نحو الادراك
فنحو من الادراك مانع عن الاشتراك كالادراك الاحساسي فيكون جزئيا ونحو منه
لا يمنعه كالادراك التعقلي فيكون كليا الا بالتفاوت في المدرك على صيغة
اسم المفعول بحيث لو لم يكن له مخصص كان ادراكه كليا والا كان ادراكه
المنطبق عليه جزئيا ومانعا من الشركة فمدرك واحد قد يكون مدركا
بادراك كلي وقد يكون مدركا بادراك جزئي من غير اختلاف فيه نفسه
فهم يثبتون علمه تعالى بجميع الامور بحيث لا يشذ شيء من الاشياء عن كونه معلوما
له تعالى ولا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة في الارض ولا في السماء سواء
مع المخصص وبدونه ولكن علمه تعالى بها على وجه كلي لا يمنع فرض الشركة فيه
وذلك لان الكلية والجزئية انما تنشآن من نحو الادراك فنحو من الادراك
يمنع فرض الاشتراك ونحو منه لا يمنعه لا من ادراك المخصص وعدم ادراكه
حتى لو ادرك المخصص كانت الصورة الادراكية جزئية والا كانت كلية وذلك

لأن الصورة الادراكية فلا تكون كلية وإن كانت لإدراك المخصص فالكلية والجزئية
مطلقاً من العوارض الذهنية سواء كان منشأهما اختلاف الإدراك في حد
ذاته أو اختلافه باختلاف المدرك وبنى على ما ذكره ما لا يتم لو كان
معنى الشركة وعدمها مطابقة الصورة لكثيرين وعدم مطابقتها الكثيرين
وأما لو كان معناهما الحمل على كثيرين وعدم الحمل عليها فلا شك أن
منشأهما الإدراك المخصص وعدم إدراكه فإن المحمول هو المعلوم لا الصورة
هذا وإذا كان منشأ الكلية والجزئية نحو الإدراك أي إدراك المخصص و
عدم إدراكه فيجوز أن يتعلق الإدراك الكلي بكل ما له مخصص كما يجوز بما ليس له
ذلك فكل ما ندركه نحن بطريق الإحساس والتخيل مما له مخصص فهو تعالى مدرك
له بطريق التعقل ولا يلزم من ذلك نفي علمه تعالى بشيء من الأشياء بل إنما يلزم
منه نفي نوع من الإدراك عنه تعالى ولا استحالة في ذلك ومن ذلك يعلم أن كثيراً
من الصفات في حقه تعالى نقص وإن كان في حق غيره كمالاً كذلك يمكن أن يقال إن
الإدراك التخيلي نقص في حقه تعالى دون غيره لاحتياجه إلى الآلة وهو في حقه نقص دون غيره
وأورد عليه بأن التعقل فينا أيضاً محتاج إلى القوة العاقلة فإن قالوا إن
تعقله تعالى غير محتاج إلى ذلك نقول فليكن الإحساس والتخيل كذلك فهم على
ما ذكره المصنف رحمه الله لا ينفون علمه تعالى بشيء من الأشياء ولو كان له مخصص
خارجي وإنما ينفون عنه تعالى نوعاً من الإدراك أعني التخيل والإحساس لا

بمعاله

استحالة فيه مع اثبات ادراكه تعالى جميع المحسوسات والمتخيلات لكن لا بالاحساس

والتخيل بل بطريق التعقل الغير المحتاج الى الآلة ولا ينبغي في الاشخاص

المادية التي يمنعون حصول صورها للمجردات ما ليس لها ماهية كلية بناء على

ان الماهية الكلية هي النوع المخصوص من الادراك لان منشا الكلية نحو

الادراك ولا دخل لعدم ادراك المخصص في ذلك كما مر فحينئذ لا يمكن ادراكه

بطريق التعقل الذي هو الادراك الكلي وذلك لانه اذا كان منشا الكلية

هو نحو الادراك فكل شخص له ماهية كلية فيمكن تعقله اذ لا معنى للماهية

الا الصورة الادراكية الكلية المسماة بالتعقل فمنع حصول صور المادية

للمجردات انما هو اذا كان بطريق الاحساس او التخيل المحالين عليه تعالى وبين

انه لا يتعقل بهذا القدر من منع الادراك الاحساسي او التخيلي تكفير الحكماء

سواء تم دليلهم على ذلك المنع اولا وسواء كان ذلك المنع مطابقا

للواقع اولا لان المحال نفي علمه تعالى بشيء من الاشياء لا نفي نوع من ادراكه

لا يلزم من نفيه جهله تعالى بشيء منها ومن كفرهم في ذلك المنع فانما هو

لتخيل انهم نفوا علمه تعالى ببعض الامور كما هو المشهور بين الجمهور والمتبادر

من قولهم المذكور الى الاوهام الفاسدة لا الى الافهام السليمة وهم اي

الحكماء برآء عندي عن نفي علمه تعالى ببعض الامور والقول المذكور منهم لا يستلزم

ذلك على انه على تقدير استلزامه ذلك لا يصح تكفيرهم بمجرد ذلك كيف وقد

نعلم ان التكفير انما يتعلق بما يلتزمه القايل لا بما يلزم من كلامه مطلقا

وان لم يلتزمه كما لا يخفى على من تتبع كتب العقايد **الفصل السابع**

في بيان قدرته تعالى اعلم ان القدرة بالمعنى المتعارف عبارة عن كون الشيء بحيث

يصح صدور الفعل عنه وعدم صدوره عنه معا وقيد الصدور بالقصد

بيانا للواقع لا احترازا عن القوى التي يصدر عنها الافعال بلا قصد وشعور

كالقوى النباتية فانها ليست مما يصح عنها الصدور وعدم الصدور معا

فالصحة راجعة الى كليهما معا والقصد الى احدهما على التعيين لانه سبب مرجح

وليعلم ان كلمة عن هنا للمبدئية والباء للالية ولما كان علمه تعالى بالنظام

الاكمل سببا مصححا ومرجحا لصدور الممكنات على هذا النظام اما الاول

فلان الفاعل المختار ما لم يعلم لم يعمل واما الثاني فلان المعلوم اذا كان

راجحا كان العلم به مرجحا وجوده على عدمه فان انتسب الممكنات اليه تعالى

من حيث صحة صدورها عنه بسبب علمه بها كان علمه بهذا الاعتبار اي باعتبار

انه مصحح للصدور عنه تعالى قدرة كما عرفت من معنى القدرة وان انتسب اليه من حيث

انه كاف في صدورها عنه لانه علم بالوجه الراجح كان علمه بهذا الاعتبار

ارادة لان الارادة هي المرجحة فالتغاير بين القدرة والارادة كالتغاير

بينهما وبين العلم وكذا بين الثلثة والذات اعتباري لرجوع الكل الى الذات

الواحدة التي لها الاعتبارات المذكورة فهو تعالى من حيث صحة الصدور عنه

وان

وان لم يصح عنه عدم الصدور بناء على وجود المرجح فاذن من حيث تخصص الصدور
عنه بالفعل دون العدم لوجود مرجح الوجود الذي هو العلم بالنظام الاصلح
والمشهور من الحكماء هو انهم يفسرون القدرة بكونه تعالى ان شاء فعل وان لم
يشأ لم يفعل وكلمة ان وان لم يقتض الوقوع ولا اللاوقوع لكنهم يجعلون
مقدم الشرطية الاولى واقعا بل واجبا لان المشية عندهم هي العلم بالنظام
الاصلح وانه واقع بل واجب لانه عين الذات كما مر فالفعل واجب ايضا
وايضا يجعلون مقدم الشرطية الثانية غير واقع بل ممتنعا لذلك ايضا
فعدم الفعل كذلك وجعل المتأخرون من العلماء هذا التعريف
المشهور من الحكماء منشأ الخلاف بينهم وبين المتكلمين في انهم اي المتكلمين
يجوزون عدم صدور العالم عنه تعالى وكذا فنائه بعد وجوده بناء على
انه تعالى مختار والمختار يجوز منه الفعل وعدمه لان الاختيار عندهم هو كونه
بحيث يصح عنه الصدور وعدمه بخلافه عند الحكماء لانه عندهم
بمعنى ان شاء فعل الخ وهذا المعنى لا يقتضي صحة الفعل وعدمه
بل يتحقق مع الوجوب ايضا فكون القدرة والاختيار بهذا المعنى هو المنشأ
للخلاف المذكور والا فالواجب تعالى عند الكل فاعل مختار ولك ان تقول
ليس ذلك التعريف منشأ الخلاف المذكور فان المعنى الذي يفيده
التعريف المذكور وان لم يقتض صحة الفعل وعدمه لكنه لا ينافيها

الا ان العلم واجب بالذات لانه
عين الذات الواجبة والفعل
واجب به منه

ايضاً لم لا يكون منشأ الخلاف بل منشأ الخلاف وشارح قول الحكماء
بوجوب تحقق مقدم الشرطية الاولى وامتناع مقدم الثانية لما مر وقول
المتكلمين بامكانهما من غير وجوب ولا امتناع لشيء منهما وذلك
اى قول الحكماء بوجوب الاول وامتناع الثانى وقول المتكلمين بامكانهما
ليس خلافاً فى معنى القدرة والاختيار فان الفريقين من الحكماء والمتكلمين
بعد ان يتفقا على احد التعريفين المذكورين للقدرة يمكنهم هذا الخلاف
وتجويز عدم صدور العالم وفنائه بعد الوجود وعدم تجويز ذلك كما علم
مما سبق ولان القدرة عند الحكماء هو علة بحيث يصح عنه صدور الممكنات
وان وجب الصدور باعتبار انه اراده ولا شك ان قولهم ان شاء فعل
الخ يصدق مع صحة صدور الفعل وعدمه ايضاً كما مر فلا تنافى شيء من
التعريفين لشيء من المذهبين فان قلت ان كان المراد بالصحة المذكورة
فى تعريف القدرة هو الامكان الذاتى الممتنع الانفكاك عن الممكن فلا شك
فى تحققها اى تحقق الامكان الذاتى فى المقدمتين المذكورتين فى قولهم
ان شاء الخ فان العالم المعلق وجوده فى احدهما بالمشية وعدمه فى
الاخرى بعدمها ممكن بهذا المعنى فلا ينفك عنه صحة وجوده وعدمه
المرادفة للامكان بهذا المعنى فكان مقدما الشرطيتين كذلك وان
اريد بها اى بالصحة وتذكير الضمير لتاويلها بالجواز سلب الامتناع الذاتى

واما غيرى

الى الغير جميعا فلا شك فى انتفائه فان العالم موجود بالفعل والموجود بالفعل يمتنع عدمه لوجود علته فيكون عدمه ممتنعا بالغير ولا يصح القول
امكان المقدم بهذا المعنى عند المتكلمين ايضا اذ لا يصح سلب
الامتناع المطلق عندهم ايضا عن عدمه ضرورة امكانه
الذاتى فلا يظهر على شيء من الاراء بين وجه الخلاف بين المتكلمين والحكما
فى وجوب مقدم الشرطية الاولى وكذا فى امتناع مقدم الشرطية الثانية
لا امكانهما بالمعنى الاول قطعا وعدم امكان الثانية بالمعنى الثانى قطعا ولا
يصح خلاف هذا اصلا قلت لا كلام فى ان عدم العالم ممكن بالنظر الى
ذاته اى بالامكان الذاتى وان كان ممتنعا بالنظر الى غيره الذى هو
عدم المشيئة له لامتناع زوال الامكان الذاتى عنه والا لزم الانقلاب
لكن لا يلزم من امكان عدمه امكان عدم مشيئته تعالى له اى للعالم بل
هو ممتنع بالذات عندهم لانها عندهم نفس العلم الذى هو عين الذات
الواجبة الممتنع العدم وتعليق الممكن به لا يقتضى امكانه اذ لا استحالة
فى تعليق وقوع الممكن بالممتنع فيكون وقوع ذلك الممكن ممتنعا لكن
لا لذاته بل لتعلقه بذلك الممتنع فلا منافاة بين امكانه الذاتى
الممتنع لانفكاكه عن الذات وامتناع عدم صدوره عنه تعالى لان امتناعه
انما هو بالنظر الى مشيئته تعالى لا بالنظر الى ذاته فعدمه ممكن بالذات لكن

عدم مشيئته تعالى الذي علق عليه عدمه ممتنع بالذات لما مر فيكون عدمه
ممتنعاً بالغير فصح قول الحكماء ان عدم صدوره ممتنع وان كان هو اى
العالم في نفسه مع قطع النظر عن تعلقه وجوداً وعدماً بالمشيئة الواجبة
الوجود الممتنعة العدم كما مر ممكن العدم والمتكلمون ينكرون ذلك اى
امتناع عدم صدوره عنه تعالى وذلك لانهم يقولون بجواز مشيئته
تعالى له بناء على قولهم بزيادة المشيئة على الذات الواجبة فلا تكون واجبة
حتى يكون عدمها المعلق عليه عدم العالم ممتنعاً فيقتضي ذلك امتناع
عدم صدور العالم عنه فصح قولهم ايضاً بامكان المقدمين كعدم العالم
عندهم فظهر وجه الخلاف هذا واما الاعتراض عليهم بان المشيئة على
تقدير زيادتها على الذات اما مستندة الى الذات كانت ممتنعة
العدم او الى مشيئة اخرى تسلسلت ودارت فمدفوع بما نقلنا
عن بعض المحققين وما لخصنا من زيادتها انها ممتنعة عن الذات لا انها
موجودة بوجود زائد على الذات قائمة بها قيام الاعراض الموجودة
بمحالها تعالى عن ذلك فلا تحتاج الى علة موجدة حتى يلزم ما ذكر فالقول
بامكان المقدمين ح معناه امكان تعلق المشيئة التي هي عين الذات
صدقاً وغيرها مفهوماً بوجود العالم وعدمه ويكون ذلك التعلق معللاً
بعلمه تعالى بالحكم والمصالح الراجعة الى العباد التي لا يلزم عليه تعالى شيء منها

الا

الا بمحض فضله ومعنى كونه معللا انه تعالى يفعل به لا ان العلم موجب له

بحيث لا يكون تعالى متمكنا من تركه وارادة ما يجرى فى ملكه وفعله ذلك

لعلمه بان فيه مصلحة للغير مع تمكنه من تركه لعدم عود النفع اليه تعالى

فضل وكرامة والله ذو فضل عظيم اذا علمت ذلك فلو اريد بصحة صدور

الفعل وعدمه عن الفاعل ما يساوق الامكان الذاتى وانما قال يساوقه

ولم يقل يرادفه لان الامكان الذاتى هو سلب ضرورة الوجود والعدم بالنظر

الى الذات لا سلبهما بالنظر الى الفاعل لكنه يلازمه لم يكن بين الفريقين

خلاف فى معنى القدرة ولا بين التعريفين مخالفة بحسب المعنى فلم يكن التعريف

مثار الخلاف فى تجويز عدم صدور العالم وفنائه بعد الوجود بالكلية

فكان هذا الخلاف غير الخلاف الاول ولذا اعاده بالظاهر بل يكون

منشأ الخلاف ومثاره ح تجويز المتكلمين عدم مشيته تعالى للممكنات

بخلاف الحكماء كما ذكرنا اولا بقوله ولك ان تقول الى آخره ولذلك

اى ولعدم كون التعريف ح مثار الخلاف فسر بعض الحكماء القدرة بالصحة

المذكورة كما سبق ومع ذلك التفسير قال بقدم العالم ولو كان ذلك مثار

الخلاف لما صح مع ذلك التفسير القول بقدمه وهو ظاهر وان اريد بها ام

التذكير كما مر ما ذكرناه انفا من سلب الامتناع الذاتى والغيرى كان ذلك

التعريف مثار الخلاف فى التجويز المذكور هنا واعلم انه قال المتكلمون ان

القدرة في الحيوان سواء الانسان وغيره والكيفيات النفسانية العارضة
للنفس الحيوانية اذ لو كانت لذات الجوهر لكان كل جوهر قادرا وهي مصححة
للفعل وحدها بالفصل فهي اخص من القوة التي هي مبدا التغير مطلقا وتعلقها
بالطرفين من الفعل والترك على السوآء والمرجح لاحدهما الارادة التابعة للمطلق
الادراك واختلفوا في انها اي القدرة في الحيوان مقدمة على الفعل ومقارنة
له او مقارنة له بحيث انها الله تعالى فيه بعد ارادة الفعل واختلفوا ايضا في
انها علة مؤثرة له او عادية او شرط حقيقي لها او عادي وقال الامام الرازي
نافيا لكون الاختلاف في انها مع الفعل او قبله بحسب المعنى ان ذات القدرة
التي من شانها التاثير مقدمة على الفعل فلا يلزم من تكليف العبد قبل الفعل
تكليف العاجز واما القدرة المؤثرة في الفعل بالفعل من حيث هي الموصوف
اي من حيث انها مؤثرة بالفعل فهي مقارنة للفعل لا محالة اي التاثير بالفعل
انما هو عنده فمن قال بمقارنتها اراد بها المؤثرة بالفعل من حيث انها مؤثرة
ومن قال بتقدمها اراد بها ذاتها لا مع هذا الوصف فمحل النزاع بين
الفريقين انما هو في ذات القدرة اهي مقارنة للفعل لانها من الاعراض وهي لا
تبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لم يكن وقوع الفعل بالقدرة او قبله
والا لزم تكليف العاجز فلا يصح التوفيق بينهما بما قاله الامام كما يعلم ذلك
من دلائل الطرفين المذكورة في المطولات بالنقض والابرام والرد والاحكام

امثله

استدل من قال بتقدمها على الفعل بوجهين الوجه الاول انه لو لم تتحقق القدرة
قبل الفعل لكان تكليف النبي صلى الله عليه وسلم الكافر بالايمان تكليف العاجز ضرورة
ان التكليف بشيء انما هو قبل فعله وتكليف العاجز وان كان جايزا اولا عند
الاشاعرة كما هو مقتضى اصولهم لكنه غير واقع بالاتفاق منهم كما قال
تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولا وسع عند العجز والوجه الثاني
من الوجهين المذكورين ان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها في احداث الفعل
ضرورة ان احداث الاثر انما هو بالقدرة ويلزم من ذلك كونها محتاجا اليها في احداثه
فاذا انتفى الاحتياج اليها انتفت هي ايضا لانتفاء الملزوم عند
انتفاء لازمه ومع الفعل لا يبقى الاحتياج في الاحداث لان الاثر تحصيل
الحاصل فلا يبقى القدرة مع الفعل فتكون قبله اقول وضعفه اي الوجه الثاني
ظاهر لان الحصول اي حصول المعلول لا ينافي الاحتياج الى العلة في حال
المقارن للحصول بالزمان المتقدم عليه بالذات بل الاحتياج اليها فيه
انما هو في حال الحصول نعم لا يحتاج اليها في الاحداث حال البقاء بل انما
يحتاج اليها في الابقاء دون الاحداث وليس هذا مرادا للقائلين واجيب عن
الوجه الاول بان تكليف الكافر في الحال اي حال الكفر انما هو بايقاع الايمان
في ثاني الحال لا في حال كفره والمحال هو تكليف العاجز بما كلف به حال عجزه
لا تكليفه بان ياتي به بعد ذلك اعني وقت حصول القدرة وهي مع الفعل

فانه ليس بمحال ويرد عليه انه لو استمر الكافر المكلف بالايمان على الكفر
يتحقق القدرة له على الايمان اصلا لا قبله ولا معه بناء على تمام
الفعل ولم يحصل الفعل فيلزم ان لا يتحقق التكليف بالنسبة اليه
لانه عاجز مطلقا فلا يعاقب على ترك الايمان والتالي وهو ان لا
يتحقق القدرة اصلا باطل لاستلزامه عدم تحقق التكليف
بالنسبة اليه وهو باطل بالاتفاق على انه مكلف به وانت خبير بانه
انما كلف بايقاع الايمان مع القدرة وهو امر معقول لكن لا يجوز
عنه فغير المتحقق هو المكلف به دون التكليف على انه يمكن

الفصل في ارادته تعالى فسرها اي ارادة الله تعالى المتكلمون بانها
صفة حقيقية مخصصة بتعلقها لاحد المقدورين من الفعل او الترك
بالوقوع وقيل هي اي الارادة في الحيوان شوق متأكد الى حصول المراد
والاجماع عبارة عن ميل الشوق وقيل انها مغايرة للشوق مطلقا فان
الارادة هي الاجماع وتصميم العزم على المراد والشوق غير لازم لوجودها
ولا مستلزم له اذ قد يشتهي الانسان ما لا يريده ويشتاقه من غير تصميم العزم
عليه كالاطعمة اللذيذة بالنسبة الى العاقل الذي يعلم ما في اكلها من الضرر
فلا يريد تناولها وان اشتاقها في الغاية وقد يريد ما يعلم انه ينفعه
ولا يشتهيه لبشاعته كالادوية البشعة النافعة التي يريد الانسان

العاقل

العاقل يتناولها لما يعلمه فيها من النفع فكانت مغايرة للشوق وفرق بينهما

اى الارادة والشوق بوجه يفيد التمايز بينهما بحسب المعنى بان الارادة وان

شاركت الشوق فى كون كل منهما ميلا الى الحصول لكنهما يفترقان فى ان

الارادة ميل اختيارى يتمكن المريد من تركه والشوق ميل طبيعى لا يتمكن

من تركه قيل ولهذا اى لكونها اختيارية دونه يعاقب الانسان المكلف

بارادة المعاصى ولعلم بتمكن من تركهما لما عوقب عليهما ولا يعاقب باشتهائها

ولو تمكن من تركه لعوقب عليه ايضا وهو وجه ضعيف بقبيل انه ليس جاريا

على قواعد الاشاعرة فراجعها وهؤلاء القائلون بان الارادة مغايرة

للشوق جعلوا مبادى الافعال الاختيارية فى الحيوان اى الواقعة باختياره خمسة

الاول التصور لامتناع التوجه الى المجهول المطلق والثانى اعتقاد

النفع فى ذلك الفعل او اعتقاد دفع الضرر به وذلك لانه بذلك

يتشوق اليه والثالث الشوق الداعى الى الاجماع والرابع الاجماع و تصميم

العزم عليه المسمى بالارادة المرجحة لاحد الطرفين والخامس القوة المحركة

التى بها الفعل والاولون القائلون بان الارادة هى الشوق المتاكد

الى حصول المراد اسقطوا الاجماع الذى هو تصميم العزم المسمى عند الكل الارادة

وذلك لانهم جعلوا نفس الشوق المتاكد الارادة فذكره ذكره اقول

فى كون الفصل والاختيار الذى هو الارادة والافعال الاختيارية حيث قالوا

انه مبل اختياري كما مرّ في الفرق نظر ظاهر اذ لو كان كذلك لاحتاج الى
قصد آخر يرجّحه وهلمّ وح تسلسل الارادات والقصود التي هي امور واقعية
لا مجرد اعتبار محض وانه ظاهر البطلان اقول معنى الاختياري ان يكون
الفاعل بحيث يتمكن من تركه واختيار الشيء هو القصد الى فعله ولا شك
ان الفاعل يتمكن من ترك قصد الشيء اي تصميم العزم عليه فكل واحد من
الشيء والقصد اليه اختياري لتمكن الفاعل من تركهما وليس معنى الاختياري
انه قصد فعله حتى لو كان القصد اختياريا لكان مقصودا ايضا فيلزم
التسلسل ومنشأ الاشتباه ان الافعال الاختيارية التي ربما كانت
مقصودة فتوهم من ذلك ان الاختياري مطلقا لابد ان يكون مقصودا والتزم ذلك
بواجب بل الواجب في كون الشيء اختياريا هو التمكن من تركه سواء كان مقصودا
كما في فعل المراد او لا كما في نفس القصد والارادة فان قصد المراد يكفي
في حصول القصد نفسه واختيار القصد الى الشيء هو نفس القصد الى ذلك
الشيء والقول في دفع النظر المذكور بان بعضه اختياري متوقف على قصد
آخر دون البعض فلا يلزم التسلسل تحكم لا يساعد الوجدان الحاكم بعدم
الفرق بل الظاهر انه اذا غلب شوق احد طرفي الفعل والترك باسباب
مؤدية اليه تحقق الاجماع المسمى بالارادة بالضرورة بلا قصد آخر وانت
خبير بان تلك الاسباب المؤدية الى ذلك قد تكون اختيارية وقد لا

[illegible]

الذي هو عبارة عن تنفس صفة الارادة التابعة للعلم بالمراد منه مد ظله

وذلك

ذلك في دفع التحكم كما في المثر بذا الطالب الرجحان المؤدية الى ترجيح احد

الطرفين وبلا المنالى في مرتية دون ذلك نعم مبادى الافعال الاختيارية

وان كانت بعضها يكون اختيارية كما ذكر لكنها تنتهى الى امور اضطرارية لا

اختيار للفاعل فيها بل هى تصدر عن الحيوان بالايجاب لكن ذلك لا

يضر بالقول المذكور بل لا يضر في كون القصد الى الفعل اختياريا اى لا

يلزم ان يكون تلك المبادى الاضطرارية موجبة له غاية الامر ان تكون

داعية الى قصد المرادى لا بطريق الايجاب فان اعتقاد النفع الدنيوى

او الاخروى او اعتقاد اللذة فانه لم يعتقد النفع يحصل من غير اختيار

واذا حصل ذلك فيستعار الشوق الى ما حصل له اعتقاد نفعه فيغلب

الشوق بسبب من الاسباب ويتاكد بحيث يصمم العزم عليه وان اغلب

وتاكد فيطيعه القوة المحركة اضطرارا هذا مسلم لكن لا نسلم ان العزم

على الفعل ضرورى بحيث لا يتمكن المشتاق اليه من تركه فان العزم غير

الشوق ولو كان متاكدا ولا يلزم من كون الشوق ضروريا كون العزم

كذلك فان الشوق هو الميل الطبيعى دون العزم ليسهل بذلك الجواب

هذا واذا عرفت ما ذكره المصنف فقد علمت ان هذه المبادى امور مرتبة

بالضرورة وبدون الاختيار للفاعل فيها فالاختيار في الحيوان عبارة عن كون

علمه واعتقاده النفع والشوق التابع له المسمى بالارادة سببا للفعل

فمعنى كون فعله بالاختيار انه مسبب عن ذلك وقوله عبارة عن تلك الكون

فهي مرادفة للاختيار ثم جعل الشوق عبارة عن غير الارادة كما قيل حيث جعله

هذا القائل من مباديهما وابدى الفرق بينهما بما سبق من ان الارادة ميل

اختياري والشوق ميل طبيعي وقولنا وابدى قدّم تمام للعطف على قولنا

جعله والاّ فقوله والفرق عطف على المبتدأ لا مفعول لابدى المقدّر

وفي نسخة ثم جعل الشوق عبارة عن غير الارادة وفرق بينهما بما سبق

الخ يلزمه خبر لقوله جعل ومن جعل ان يكون تناول الاطعمة البشعة التي

ينتفر عنها الطبيعة النافعة لمن يتناولها وقوله بالنسبة متعلق بما

بعده من قوله صادرا عنه قدّمه عليه لكونه مجرورا ومتعلق من قوله الى العالم

بنفعهما مرجحا للضمير المجرور فيما يتعلق به مع كراهته اياها وقوله صادرا

عنه من غير شوق هو الميل الطبيعي الذي لا يجامع الكراهة الطبيعية

خبر لقوله يكون ويلزمه ايضا ان يكون تناول الاطعمة اللذيذة التي

يميلها الطبع الضارة بمن يتناولها بالنسبة الى العالم بضررها وأم

التعلق كما مرّ صادرا عنه من غير ارادة هي الميل الاختياري لانتفاء

الميل الشهواني الذي سمّاه هذا القائل الميل الجبلي اي الطبيعي في الاول

اي تناول الاطعمة البشعة النافعة وانتفاء الميل الاختياري الذي كان

هو الارادة في الثاني اي تناول الاطعمة اللذيذة الضارة ولئن نوقش

في الثاني بناء على ان الميل الاختياري فلا يكون لما فيها من اللذة فلا محيص

الاول ح اي حين الفرق بما سبق ان الميل طبيعيا فيه لكراهتها بالطبع

فلا يكون مبادي للافعال الاختيارية مطلقا خصوصا لانتفاء الشوق في

البعض وانتفاء الارادة في البعض الاخر مع انهم جعلوا تلك المبادي مطلقا

خمسة قلنا انتفاء ما ذكر فيما ذكر ممنوع للعلم بوجود النفع في الاول

المقتضي لميل الطبيعة اليه لذلك ووجود اللذة في الثاني الداعي في الجملة

الى الميل الاختياري والكراهة من حيث البشاعة لا ينافي الميل من حيث

النفع فان قلت اذا كانت المبادي كلها اضطرارية كانت الافعال

المتوقفة عليها كذلك فكيف يتحقق الثواب والعقاب المستحقان

على تلك الافعال كما ورد به الشرع فان ذلك بمنزلة ان يضطر انسان

غيره الى فعل شيء ثم يثيب بذلك الفعل بعض المضطرين اليه ويعاقب بعضهم

الاخر به وفي بعض النسخ ثم يعاقب ذلك الغير بذلك الفعل او يثيبه به

قلت قد تقرر عند اهل الحق ان الثواب والعقاب من الله وان اخبر

بترتبهما على الطاعات والمعاصي ليسا لسابقة استحقاق من العبد فان

افعال العباد كلها بخلقه تعالى وليس لقدرة العبد فيها مدخل بالتاثير

ومعنى استحقاقهما الوارد في الشرع ملايمة اضافتهما الى الطاعات

والمعاصي في مجاري العقول والعادات وليس لاحد من العباد حق على الله

تعالى حقيقة حتى لو لم يشبه يكون ذلك ممتنعا عن جهة عليه تعالى ومنعه عن ذلك
الحق يكون ظلما تعالى عن ذلك اي الظلم علوا كبيرا هذا واما ما يقوله
المعتزلة من ان العبد باختياره وقدرته المؤثرة بالفعل يفعل الطاعات
والمعاصي لانه الموجد لافعاله الاختيارية مطلقا ومن جملتها الطاعات
والمعاصي اي لا معنى للفاعل الا موجد الفعل ومن ثم يستحق لاجلها الثواب
في مقابلة الطاعات والعقاب على المعاصي وقوله فلا يساعده خبر لقوله
واما ما يقوله اي لا يوافقه اهل الحق القائلون بان الكل بخلقه تعالى ولا
التحقيق الذي ابداه المصنف من انه ليس شيء من مبادي الافعال الاختيارية
اختياريا بل كلها اضطرارية فما معنى استحقاق العبد لذلك واما الكسب الذي
يثبته الشيخ الاشعري فلا يوجب استحقاقا للعبد لذلك فهو عبارة عن تعلق القدرة
التي يخلقها الله تعالى في العبد عند تعلق ارادته بالفعل وارادته ليست الا
بارادته تعالى قال تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله ويجوز ان يكون لها
اي لهذه القدرة تاثير في الفعل اذ لا مؤثر في الوجود الا الله وبذلك المذكور
من نفي التاثير لقدرة العبد ميزنا مذهبنا عن مذهب المعتزلة المشاركين لهم في
اثبات القدرة للعبد ايضا وباثبات القدرة الغير المؤثرة للعبد في فعله ميزنا
عن مذهب الجبرية النافين لها ايضا وقوله فان تكليف العاجز وهو من لا
قدرة له اصلا غير واقع بيان لوجه اثبات القدرة للعبد مع نفيه تاثيرها

يعني

يعني ان تكليف العاجز وان كان جايزا عندهم لكنه غير واقع من الله تعالى واما
تكليف القادر وان لم تكن له قدرة مؤثرة في المكلف به فهو واقع كما هو المعلوم
من كلام الشارع فاقتضى ذلك القول بانهما تماما وان لم تكن مؤثرة وهذا
ليس من الجبر في شيء لان الجبر هو ان لا يكون للمكلف قدرة او هذا ليس كذلك وان لم
تكن قدرته مؤثرة وسيجيء في مبحث القضاء والقدر بعض تفاصيل هذا المبحث
هذا ثم ما ذكر في اول هذا الفصل تفسير لارادة الله تعالى عند المتكلمين واما
ارادة الله عند الحكماء فهي كما سبق في فصل الصفات وهو اي ما سبق
او ارادة الله كما سبق نحو تذكير الضمير باعتبار الخبر اعني قوله علمه بنظام
الكل على الوجه الاتم الاكمل فان هذا العلم الكاين على الوجه الاتم كما تقرر
فيما سبق وتكرر تقريره في المباحث السابقة من حيث انه يصح صدقه الممكنات
عنه قدرة لان القدرة ما يصح عنه الصدور وعدمه والعلم بذلك من حيث ذاته
كذلك وان كان من حيث خصوصيته المرجحة واجب الصدق عنه كما مر ومن حيث انه
كاف في وجودهما غير متوقف على امر آخر مرجح لطرف وجودها على طرف
عدمهما وذلك من حيث خصوصيته كونه علما بالنظام الاكمل ارادة واما عندنا
فالعلم ليس بمرجح وانما هو داع لترجيح الارادة وتعلقها لكونها تابعة له وهذا
هو الحق لان الارادة تغاير العلم بالوجدان الصادق فينا ومن عرف نفسه
عرف ربه ولذلك كان دال المريد متمكنا وترك الفعل بترك ارادته المتمكن

فيه ايضا بخلاف العلم فكان مختارا اي لا مغني في الاختيار في شيء الا ان يتمكن

فيه وجودا وعدما او القول بان وجوب صفة كذلك بالمأمور به لانها لا تبعد

للعلم الداعي الى تعلقها باحد الطرفين فلا يلزم ترجيح احد المتساويين وذكر

اي الحكماء لتوجيه كون الارادة عين العلم ان العلم فينا قد يصير سببا للوجود

الخارجي كشيء ما كالماشي على شاهق جدار ضيق العرض فانه قد يغلب توهم

المسقوط واي اغلبه توهم السقوط يصير هذا التوهم الذي هو من اقسام

العلم سببا لسقوطه والارادة معنى يصير سببا لحصول المراد فلا بعد في ان

تكون عين العلم ومن هذا القبيل من كون العلم سببا للوجود تاثير بعض

النفوس الشريفة او الشريرة بالهمة بما هم به والعين بما يعجبه

مما كان عليه المعيون وقوله الذي علم تاثيره صفة لبعض بالتجارب متعلق

بعلم وباخبار المخبر الصادق بذلك التاثير العادي واذا كان العلم الحادث

فينا قد يصير سببا للوجود فلا يستبعد ان يكون العلم الازلي فيه تعالى ايضا

سببا لوجود الممكنات في الخارج واذا جاز ذلك فلا حاجة الى جعل

الارادة عبارة عن صفة اخرى غير العلم الفصل السابع في حيوته تعالى

ولكون بيان الحيوة في الحيوان معينا على بيانها فيه تعالى قدمه عليه فقال

الحيوة في الحيوان صفة تقتضي الحس والحركة الارادية فهو في الحيوان مبدأ الحس

والحركة لا نفسهما واستدل على مغايرتها للحس والحركة الارادية بان العضو المفلوج

حي

حي والا لتعفن وانحل الى اجزائه العنصرية مع انه ليس فيه الحس والحركة الارادية
(اثرهما الى افعالهما عن تلك صح)
فلو كانت نفسهما الملكان كذلك اقول لو تم ذلك لدل على انهما ليست مقتضية
لهما ايضا لامتناع انفكاك مقتضى الشيء عنه الا ان يقال انهما تقتضيهما
اذا لم يمنع مانع واورد عليه ايضا ان العضو المفلوج ليس مسلوب الحس بالكلية
ويكفي للحفظ عن التعفن بقاء الحيوة في الجملة فلا يدل الاستدلال
المذكور على المغايرة المذكورة نعم لو استدل عليهما بالعضو المتخدر لتم
الاستدلال به اذ ليس فيه شيء من ذلك مع عدم تعفنه واستدل على
مغايرتها القوة التغذية والتنمية بان العضو الذابل حي والا لتعفن
وليس بمتغذ والا لم يذبل اقول عدم كون العضو الذابل متغذيا لا يدل
على مغايرة الحيوة لقوة التغذية لجواز ان تكون نفسها الا انها منعها
عن فعل التغذية مانع عارض واورد عليه ايضا انه يجوز ان يكون
قوة التغذية فيه اي في ذلك العضو ضعيفة لا منتفية لكن لضعفها يكون
تغذيتها التي هي فعل لها اقل من التحلل الموجب للذبول لان ضعف مبدأ (في حد ذاتها فافهم منه)
الفعل يوجب قلة الفعل فلذلك يظهر الذبول دون اثر التغذية الذي
هو النماء فيظن بذلك انها منتفية في ذلك العضو وهي اي الحيوة في حقه
تعالى عند المتكلمين صفة مصححة للقدرة والارادة بل للعلم ايضا فالثلثة
مشروطة بها وقال الحكماء الحي في حقه تعالى هو الدراك الفعال فالحيوة

في حقه تعالى هو نفس العلم لان الادراك هو العلم والفعل هو الايجاد الذي هو في
نفسه اضافة فلا يكون نفسه مرادا بصفة الحيوة التي هي امر حقيقي فلا بد
ان يكون المراد بالفعل منشائه اعني القدرة والارادة وهما راجعتان الى
العلم كما سبق فالحيوة كذلك والعلم عين الذات فالكل راجع الى الذات وكذا
في غيره تعالى من المبادي العالية لما مر من ان علم المجردات نفس ذاتها وقال الامام
الرازي في بعض كتبه الحيوة قد توصف بها النبات وقد يوصف بها الانسان
وساير الحيوانات فلا تكون بمبدء العلم او نفسه مطلقا على هذا القول ترجيح
يكون بالجهة التي بها وصف كل منها اي من النبات والانسان والحيوانات بها اي
بالحيوة هي كونه اي كون كل منها على الوجه الذي يترتب عليه اي لاجله الكمالات
التي من شانه اي من شان كل منها على طريق التوزيع فالحيوة في حقه تعالى
عبارة عن كونه تعالى على الوجه الارفع الاتم الذي يليق بجلال ذاته يجوز ان يكون
اضافة الجلال الى الذات من قبيل حصول صورة الشيء وكذا قوله كمال صفات
ويجوز ان يكون المراد بجلال الذات الصفات السلبية وبكمال صفات الصفات
الذاتية اي على الوجه الذي يترتب عليه هذه الكمالات التي من شانه تعالى
والمستند المعتمد عليه في اثباتها اي الحيوة له تعالى بل في اثبات ساير الصفات
له تعالى الدلائل السمعية فان العقل قاصر عما يجوز عليه وما لا يجوز عليه فاذا
ورد السمع بشيء وكذلك وجب علينا التصديق به مع سلب النقص لذا شئ

عن انتسابه الى غيره تعالى وقال النصير الطوسي في بعض تصنيفاته المسند في اثبات جوهر تعالى

هو ان الحكماء يصفونه تعالى بالطرف الاشرف لكونه اشرف من طرفي النقيض اللذين

لا يصح ارتفاعهما معا ولما وصفوه تعالى بالعلم الاشرف من الجهل والقدرة الاشرف

من العجز وجدوا ان من لا جوهر له ممتنع الاتصاف بهما لكونهما مشروطين بها كما

ثم وصفوه بالحيوة لذلك لا سيما وهي اشرف من الطرف الاخر وهو الموت

الذي يقابلها فكان هذا ايضا وصفا بالطرف الاشرف من طرفي النقيض

هذا كلامه وهو كما ترى لا يصفو عن كدر لان كون هذه الصفات اشرف مما

يقابلها فينا بحسب عقولنا لا يستلزم كونها في حقه تعالى كذلك فالحق ما

ذكره الامام ثم نقل الطوسي عن واحد من اهل بيت النبوة وارادته اي بذلك

الواحد المنقول عنه الامام محمد الباقر رضي الله عنه انه قال لما كان للنفر

ونعم ما قال الجملة اعتراضية بين القول والمقول يجوز ان يكون من كلام

الطوسي وان يكون من كلام المصنف رحمه الله هل سمي عالما وقادرا

اي ما سمي بهما الا لانه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين والواهب

واجد لا فاقد واما ان حقيقة العلم والقدرة ماذا فليس في وسعكم فان كل ما
ان يصف الواهب لا بد ان يكون عالما وقادرا في نفسه

ميزتموه باوهامكم ولو كان في ادق معانيه راجع الى ما هو مخلوق مصنوع

مثلكم والله تعالى منزه عن ذلك فهو مردود اليكم لانه انما يليق بكم لا به تعالى

والباري تعالى واهب الحيوة فهو حي لما مر وان لم نعلم معنى الحيوة فيه كما مر وهذا

الموت ولم يقل هنا واحيد لانه ادام على نحو فلا يجري فيه ما ذكر ولعل النمل
الصغار يتوهم ان الله تعالى زبانيتين شفقة زبانية كذا في القاموس
وانما تتوهم ذلك لان ذلك كمالها اى النمل وح تتوهم عدمهما اى الزبانيتين
نقصانا وفي نسخة تتوهم ان عدمهما نقصان لمن لا تكونان اى الزبانيتان له وكذا
حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى به فانهم لما وجدوا ذلك كمالا لهم توهموا
ان عدمه نقص لمن لم يتصف به فاثبتوه حسبما اتصفوا به لله تعالى عن
ذلك علوا الى الله المفزع فيما توهموا اقول هذا الكلام منه رضي الله عنه كلام
دقيق لما فيه من الاشعار بانه اتصافه تعالى بالاوصاف المذكورة مع المنع عن وصفه بكل
ما مر نحوه الخ فلا يخلو عن دقة فهو كلام انيق مشتمل على مسلك التحقيق ومع ذلك التوفيق
من الله العزيز العليم وانت في ذلك اى الوجه المصحح لذلك ان التكليف من الشارع
انما يتعلق بمعرفة الله بحسب الوسع للطائفة البشرية لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها فانما كلفوا من الشارع بان يعرفوه تعالى بالصفات التي الفوها
وشاهدوها فيهم اذ لا وسع لا بد الا كذلك مع سلب النقائص التي اشتهرت
انتسابها اى الصفات التي شاهدوها فيهم الى الانسان المتصف بها عليها
في الجملة ايضا فبذلك حصل لها نقائص تنزه عنها الواجب تعالى فلا بد في
معرفته تعالى بتلك الصفات من سلب تلك النقائص عنها بان يعتقد
انه تعالى واجب لكن بذاته لا بغيره فان الوجوب بالغير ناقص لامكان زواله

يقال

بزوال الغير والمقارنة مع عدمه بالنظر الى الذات وبان يعتقد انه عالم
بجميع المعلومات لا كعلمنا المقارن بالجهل ببعضها قادر على جميع الممكنات
لا قاصر على بعضها كما في قدرتنا المقارنة للعجز عن البعض مريد لجميع الكائنات
لا لانتسابها كلها اليه تعالى بالخلق والايجاد بالاختيار لا كارادتنا
القاصرة على بعضها وافعالنا الاختيارية بالكسب عندنا والايجاد
عند المعتزلة وهكذا في ساير الصفات التي كلفنا بمعرفته تعالى بها ولم
يكلف اي الانسان او نحن باعتقاد صفة فيه تعالى لا يوجد مثاله ومناسبه
بوجه من وجوه المناسبات فينا اي في الانسان ولو كلف بناء اي باعتقاد صفة
فيه تعالى لا يوجد مثاله ومناسبه بوجه من وجوه المناسبات فينا اي في الانسان ولو
كلف بناء اي باعتقاد صفة لم يوجد مناسبها فينا لم يمكننا الامتثال لان معرفته
تعالى في وسعنا انما هي بالوجه ان تعقله بالحقيقة ليس في وسعنا العلم خلقه
العلم فينا بحقيقته تعالى وان كان جايزا واذا لم يوجد مناسب صفته تعالى فينا
لم يمكننا معرفته بالوجه ايضا فلم يمكن الامتثال المذكور وهذا احد معاني
قوله عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه بجمعه مع انه تعالى قال
يجمعه مع هذا القول منه
وما قدروا الله حق قدره فالحديث لمعرفته بالوجه المذكور والاية
لعدمها بالحقيقة فلا تخالف بينهما

الفصل العاشر في سمعه تعالى

وبصره وقد تعاضدت الادلة السمعية بعضها ببعض الدالة على انه تعالى

سميع بصير فوجب التصديق بهما وان لم نعرف معنى السمع والبصر في حقه تعالى واختلف
في انهما راجعان الى العلم المقابل للاحساس فيكون سمعه تعالى عبارة عن علمه
بالمسموعات لا عن الادراك المخصوص الاحساسي ويكون البصر في حقه عبارة عن العلم
بالمبصرات لا عن الادراك الاحساسي الحاصل فينا بالقوة الباصرة او ليسا
راجعين اليه بل هما صفتان اخريان زائدتان على الذات كما هو فينا
فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وكذا الحكماء الى الاول بناء على ان الاحساس
انما يكون بآلة جسمانية والله تعالى منزه عن ذلك لكن هذا على اصول الحكماء
دون الشيخ فلعله اراد بارجاعهما اليه تعميم العلم وذهب سائر المتكلمين
غير الشيخ الى الثاني ذهابا الى ظواهر النصوص كما قال واقول ظاهر
النصوص كونهما صفتين زائدتين على الذات ولعله بالمعنى الذي سبق
فيما نقل عن بعض المحققين من الافراد ما لا ينافي اصالة مغايرتهما للعلم
والا لم يتعرض الشارع لخصوصهما الا ترى انه تعالى عالم بالمذوقات
والملموسات والمشمومات كلها ولا يوصف بالذائق ولا اللامس ولا الشام
كما يوصف بالسميع والبصير وفي بعض النسخ ولم يثبت بازائها صفة فيه تعالى
اي كما اثبت بازاء ادراك المسموعات والمبصرات صفة السميع والبصير فلو
كان السمع والبصر راجعين الى العلم مع اثبات وصف السميع والبصير بازائهما
لاثبت بازاء ادراك المذوقات والملموسات والمشمومات وصف الذائق

واللامس

واللامس والشام كذلك او لم يوصف بالسميع والبصير ايضا بل كان حكمهما
حكم ادراك ساير المحسوسات في عدم الوصف بهما بالخصوص ولم يتعرض الشارع
لاثباتهما اى السمع والبصر بخصوصهما بالوصف بالسميع والبصير للدلالة المشتق
على المشتق منه اثباتا او نفيا كما لم يتعرض الشارع لخصوص ادراك ساير
المحسوسات و تسميته اى بان تسميته باسم مخصوص كما تعرض لادراك
المسموعات والمبصرات وتسميته باسم مخصوص وايضا لو ساغ ارجاع بعض الصفات
الواردة في النصوص الى البعض الاخر منها لساغ مثله في الصفات الاخر غير
السميع والبصير كالقدرة والارادة والكلام اى لا وجه لتخصيص البعض بذلك
دون البعض بل الاوفق بكمال التوحيد ارجاع الكل كما ذهب اليه الحكماء
فلم شنعوا عليهم بذلك وبالجملة لا يظهر وجه ارجاع هذين الوصفين
اى السمع والبصر بخصوصهما الى العلم كما فعله الشيخ وبين ساير الصفات
مع ان ظاهر النصوص مشعر بالمغايرة لذكرهما بخصوصهما باسم خاص كما في
ساير الصفات الواردة فيها فان قيل وجه ارجاعهما الى العلم دون
البواقي هو ان الادراك الاحساسي مفتقر الى الة جسمانية والله تعالى منزه
عن ذلك ولا احتياج في ساير الصفات اليها قلنا الاحتياج الى الالة
فيهما انما هو في حقنا واما البارى تعالى فهو يدرك المسموعات والمبصرات
على النحو الجزئي الذى يقال له السمع والابصار بذاته من غير افتقار الى الالة

بناء على ما ذهب اليه جمهور المتكلمين اى سوى قلنا بما نقل عنه من انه تعالى يعلم
الجزئيات كلها بالوجه الجزئي ام جعلتهما المسموعات والمبصرات فلو كان ادراكهما
كذلك مفتقرا الى الآلة لما صح علمه تعالى بها كذلك لتنزهه تعالى عن الافتقار
فما الباعث للشيخ رحمه الله على تخصيص الادراكين من بين سائر الاحكام او
بين سائر الصفات الواردة في النصوص بالارجاع الى العلم اما بتعميمه او
بدونه وبناءه على التفسير الاول ان الباعث وروده ما في كلام الشارع
دون البواقي الموهم ذلك لما هو الظاهر منهما وكونهما بالآلة وعلى
الثاني كونهما من جنس الادراك دون بقية الصفات الواردة في النصوص
ويقوي الاول قوله بل الظاهر انهما صفتان زائدتان على العلم مع قوله
بخلاف ادراك سائر المحسوسات والمذوقات والمشمومات والملموسات
فانه يرجع الى العلم ان اراد انهما صفتان غير العلم بالمعنى الاعم دون ادراك
البواقي فالثاني مسلم دون الاول وذلك ظاهر وان اراد العلم با
لمعنى الاخص المقابل للاحساس فبالعكس وقوله حيث لم يرد السمع باثبات
صفة اخرى غير العلم بازائها اى سائر المحسوسات توجيه لارجاع ادراكها
اليه برجوعه اليه في نفس الامر وقوله كالذائق والشام واللامس مثال
للصفة الاخرى وقوله فيحكم برجوعها الى العلم اظهار للارجاع المطوى
في الكلام ان قرئ يرجع بصيغة المجرد وان قرئ بصيغة المزيد فهو بيان

ويقسم

وتوضيح له وليت شعري ما الحاصل بالباعث للشيخ الاشعري على ذلك الارجاع
مع ان شيمته وطريقته المحافظة على ظواهر النصوص وانت خبير بان ارجاعهما
الى العلم بالمعنى الاعم لكونهما من قبيل الادراك لا يكون مخالفا لظواهرهما
ولا ينافي كونهما صفتين غير العلم بالمعنى الاخص الفصل الحادي عشر
في كلامه تعالى اخره عن الصفات المتقدمة لكونه تابعا للاربع المذكورة
قبل السمع والبصر وكونهما راجعين عند الشيخ الى العلم المتبوع له
قد تواتر اجماع الانبياء عليهم السلام على انه تعالى متكلم ولا يكون
التكلم بدون صفة الكلام ولا حاجة في اثبات النبوة الى اثبات
صفة الكلام له تعالى بان يكون اثبات النبوة باخباره تعالى بانه عليه
السلام نبي صادق في ادعائه النبوة فيلزم الدور في اثباتنا الكلام
له تعالى بقول الانبياء عليهم السلام فان اثبات النبوة ليس باخباره تعالى
بانهم صادقون في دعواهم الرسالة بل هي تثبت بالمعجز الخارق للعادة
المقارن للتحدي مع عدم المعارضة فانه دلالة على ذلك كافية
في اثباتها ولا يتوقف على اخباره تعالى بذلك فلا اشكال في اثبات
الكلام له تعالى بقول الانبياء واخبارهم به لكن بعد اثبات علمه تعالى
لان ارسال الرسل فعل اختياري وهو مسبوق بعلم الفاعل به وبعد
اثبات ان جميع الممكنات مستندة اليه تعالى والا لجاز استناد ذلك

الخارق الى غيره تعالى فلا يدل المعجزة على انه صادق في دعواه الرسالة
واما انه يدل على ذلك فانما هو بطريق ظاهر فانه اذا قال رسول الملك لمن تعلق
يقال والحضر للملك ان كنت صادقا في اني رسولك ان ارسلتني الى فلان
لامر كذا فخالف عادتك وقم في مقامك اي بان قم في مقامك على
خلاف عادتك ليعلم بذلك اني رسولك ففعل الملك ذلك وقام
ومقامه اي بان قام كذلك وخالف عادته في ذلك حصل جواب اني
اليقين العادي بانه رسوله اي العادة الجارية في مثل ذلك هو حصول
اليقين بذلك واحتمال عدم حصوله لاحتمال ان لا يكون ذلك لاجل التصديق
لا ينافي حصوله بالفعل عادة فان احتمالات العقلية لا تنافي العلوم القطعية
العادية وغير حاجة في ذلك الى اثبات كونه تعالى متكلما حتى يلزم الدور
ثم اذا ثبت النبوة بالامر الخارق يثبت الكلام له تعالى والاحكام الشرعية
التي هي فروع الكلام بقول النبي صلى الله عليه وسلم بانه تعالى متكلم ولا يلزم
الدور فاثبات النبوة يتوقف على اثبات علمه واختياره وعلى اثبات
ان جميع الممكنات مستندة اليه تعالى كما مر ابتداء كما هو عند اهل الحق او بواسطة
كما عند غيرهم والامر الخارق عند الكل يدل بعد ذلك على صدق الانبياء
عليهم السلام في ادعائهم الرسالة تعالى خصوصا ان يكون مما لا مؤثر
فيه الا الله كانشقاق القمر ولا يتوقف على اثبات الكلام له تعالى كما مر واثبت

خبير

خبر بان الرسالة لا تكون الا بقول المرسل للرسول او اشارته او كتابته

الدالة على القول نعم لا يتوقف على قول المرسل للمرسل اليهم انه

رسولي الا ان يقال انما لا يتوقف على كونها كالكلام صفة وراء العلم وقدرة

كما عليه المعتزلة هذا ثم اختلفوا في حقيقة كلامه هو النظم المسموع او غيره

وفي قدمه وحدوثه فان كونه صفة له تعالى يستلزم قدمه بناء على امتناع

قيام الحوادث به تعالى لان محل الحادث حادث لحصول التعين والتشخص للمحل

بالحال وحدوث التعين يستلزم حدوث المتعين لكون التعين مساوقا

للوجود وكونه مؤلفا من الحروف المتعاقبة كما هو شانه يقتضي حدوثه فلذلك

ذهب بعض المتكلمين الى ان المؤلف من الحروف المتعاقبة ليس صفة له تعالى قائمة

بذاته تعالى والا لزم ان يكون محلا للحوادث بل كلامه تعالى عندهم عبارة عن

ايجاد المؤلف المذكور في غيره تعالى كاللوح المحفوظ وجبرئيل ونفس النبي عليهما السلام

بقوته او صورة المتخيلة او لسانه عليه السلام بنفس

النظم المسموع وهؤلاء هم المعتزلة وذهب بعضهم اي المتكلمين الى ان

هذا المؤلف مع حدوثه ضرورة قائم بذات الله تعالى وهم

الكرامية المجوزون لقيام الحوادث بذاته تعالى عما يقولون وذلك

لان فروع الشرعية الجأهم الى ذلك وذهب آخرون منهم الى ان هذا

المؤلف المترتب الاجزاء قديم قائم بذاته تعالى مع قولهم بانه مركب

من الاصوات والحروف الحادثة في نفس الامر لكونها متعاقبة في الوجود لا عندهم
لقولهم بقدم المؤلف وهم الحنابلة وقد نقل عنهم المبالغة في قدم حتى
قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف كلاهما ايضا قديمان فضلا عن المصحف
وهذا بحسب الظاهر سفاهة ولذا قال المصنف رحمه الله اقول لعلهم لم
يعرفوا معنى القديم وهو ما لم يسبق وجوده العدم فحسبوا ان في نسبة
الحدوث اليه اهانة بكلام الله تعالى بالنسبة ما ينتسب الى كلامنا اليه او لعل
منعهم عن اطلاق الحادث على المصحف وتوابعه من الجلد والغلاف وغيره
لئلا يتوهم حدوث الكلام القائم بذاته تعالى وذلك كما ان الاشاعرة
مع قولهم باطلاق الكلام على الكلام اللفظي القائم بالقارئ بطريق
اشتراك الاسم فيه وفي الكلام النفسي القائم بذاته تعالى يمنعون اطلاق الحادث
عليه اي على اللفظي لئلا يتوهم حدوث الكلام النفسي القائم بذاته
تعالى فلعل غرض الحنابلة من اطلاق القديم على المصحف وتوابعه نفي الحدوث
عن القائم بذاته تعالى وذهب الشيخ الاشعري الى ان كلام الله تعالى ليس بصوت
ولا حرف والحرف هي الكيفية المسموعة المتميزة بها صوت عن صوت تميزا
في المسموع بل هو المعنى القائم بذاته تعالى وحمل المعنى في قول الاشعري
جمهور الاشاعرة الذين تابعوه على المعنى المقابل للفظ كما هو المتبادر
هنا لا على ما يقابل العين ليشمل اللفظ ايضا كما حمله عليه البعض

وسموه

وسموه بالكلام النفسي وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف
والاصوات المتعاقبة المترتبة في الوجود وهذا اي المعنى المذكور اعني
الكلام النفسي قديم قائم بذاته تعالى دون اللفظي الدال عليه ولما رأى
صاحب المواقف هذا الكلام وحمل المعنى في كلام الشيخ على ما يقابل
اللفظ وزعم أن رأي هذا الكلام والجمهور يستلزم مفاسد كثيرة يجب
الاجتناب عنها كعدم تكفير من انكر كون ما بين دفتي المصحف كلام الله تعالى
مع انه علم من الدين ضرورة اي علما ضروريا حاصلا بالتواتر انه كلام الله
حقيقة وكل ما كان كذلك يكفر جاحده وكعدم كون المقروء بالسنتنا
والمحفوظ باذهاننا والمسموع باذاننا كلام الله حقيقة مع انه علم من الدين
ضرورة انه كلام الله حقيقة وكعدم التحدي بما هو كلام الله حقيقة مع انه
علم من الدين ايضا كذلك الى غير ذلك من المفاسد التي تلزم وذلك كما
لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية الثابتة بالكلام اللفظي فاذا
استلزم ما حملوه عليه تلك المفاسد فوجب حمل كلام الشيخ على ان المراد
بالمعنى في كلامه ما يقابل العين لصادق باللفظ ايضا لا على ما يقابله
فيكون النفسي عنده اي الشيخ على هذا التقدير مجموع اللفظ والمعنى وقوله
قائم بذاته القديمة خبر بعد خبر ليكون وكذا قوله مكتوب في المصاحف
باشكال الكتابة وكذا قوله مقروء بالالسنة وقوله محفوظ في الصدور

بصورة وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ فانها حادثة لانها من جملة افعالنا
الحادثة واما ترتب الحروف والالفاظ الدال على حدوث الالفاظ ايضا
فهو انما هو فينا لعدم مساعدة الآلة فان يتلفظ بها دفعة فكانت
مترتبة في التلفظ لذلك دونها في ذاته تعالى فالتلفظ حادث لانه بالآلة
الحادثة واللفظ قديم قائم بذاته تعالى والادلة الدالة على الحدوث
والترتب والتقضي وغيره يجب حملها على حدوث التلفظ دون ذات
الملفوظ جمعا بين تلك الادلة والدليل الدال على قدمه وكونه صفة
له تعالى قال اي صاحب المواقف وهذا الذي ذكرناه من ان كلامه هو مجموع
اللفظ والمعنى وان كان مخالفا لما عليه متأخروا الاصحاب وهم اكثر
الاشاعرة على ما يأتي الا انه بعد التأمل يعرف حقيته اي لا يرد عليه
ما يرد على تقدير حمل المعنى على ما يقابل اللفظ اقول قد سبقه الى مثل
ذلك القول وان كلامه تعالى مجموع اللفظ والمعنى كما ذكر اي تقدم
على صاحب المواقف في ذلك محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في كتابه
المسمى بنهاية الاقدام في علم الكلام فلا يكون ما ذكره صاحب المواقف
من ابكار افكاره كما يشعر به ظاهر كلامه ومع ذلك اورد على ما ذكره
بصيغة المجهول م
صاحب المواقف من لزوم المفاسد على تقدير حمل المعنى في كلام الشيخ
على ما يقابل اللفظ ان منكر كلاميته ما بين الدفتين اي منكر كونه كلام

الله حقيقة انما يكفر اذا قال ذلك المنكر انه اى ما بين الدفتين من
مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه من مبدعات الله تعالى وانه دال على
هو كلامه تعالى حقيقة اى المعنى النفسى وما هو كلامه حقيقة اعنى المعنى
النفسى قائم بذاته تعالى ولكنه اى ما بين الدفتين ليس صفة قائمة بذاته
تعالى فلا يكفر اصلا كيف والمعتزلة لا يكفرون بمذهبهم فى الكلام
وانه اللفظ وانه ليس صفة له تعالى وانما هو مخلوق له تعالى فى جسم وكيف
المثبتون لكون الكلام صفة قائمة به تعالى مدلولا لما بين الدفتين
وكيف يكفر بمثل ذلك الاعتقاد واكثر الاشاعرة الذين عبر عنهم
بمتاخرى الاصحاب على ذلك اى على كون ما بين الدفتين حادثا وارد
ايضا على ما اختاره صاحب المواقف من قدم اللفظ وحدوث
التلفظ وان الترتيب الدال على حدوث اللفظ ايضا انما هو فينا
لقصور الالة عن التلفظ بالحروف دفعة وقوله انه امر خارج عن طور
العقل نائب مناب فاعل اورد يعنى ان ذلك امر لا يقبله العقل
اذ هو من قبيل ان يقال يمكن ان يكون لنا نحو حركة لا يتعاقب
اجزاؤها وانما يتعاقب اجزاء الحركة فينا لعدم مساعدة الالة
التى بها الحركة فينا وانى للعقل ادراك ذلك بل يرد عليه انه كيف
يتصور ان يكون الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى والاصوات الحادثة

لان التلفظ بواسطة حركة الالات

القائمة بنا معاً متحدة اي واحدة بالحقيقة والماهية وانما الاختلاف
بينهما بالمحل حتى يصح ان يقال ان تلك الاصوات قائمة به تعالى وغير
ترتيب فيها او هي بعينها فينا مترتبة لقصور الآلة اذ لو لم تكونا متحدتين
بالحقيقة لم يصح ذلك القول والاتحاد في الحقيقة مع الاختلاف في
اللوازم كالقدم والحدوث لا يتصور هذا ولنا في هذا المقام كلام
لا يرد عليه ما ذكر يقتضي تمهيد مقدمة تعين على ما هو المقصود بيانه
هي ان صفة التكلم فينا عبارة عن قوة تأليف الكلام ان كان اضافة
الصفة الى التكلم لامية فالتكلم على معناه الظاهر اعني الفعل وان
كانت بيانية فالمراد به مبدأه وكلامنا عبارة عن الكلمات التي
هي مؤلفة في الخيال اي في خيالنا وبعد تمهيد هذه المقدمة
نقول بناء على ان معرفة صفاته تعالى انما هي بمشاهدة مثالها فينا
كما سبق صفة التكلم القائمة وفي نسخة بدون القائمة بذاته تعالى صفة
هي مصدر تأليف الكلمات المؤلفة له تعالى في علمه وكلامه تعالى هو تلك
الكلمات التي هي مؤلفة له تعالى بل انه بناء على ان صفاته تعالى عين ذاته
وانما الاختلاف بالاعتبار كما سبق وقوله في علمه القديم الذي هو عين
ذاته ايضا متعلق بمؤلفة وقوله وغير واسطة احتراز عن كلام غيره تعالى
المعلوم له تعالى المؤلف لذلك الغير في خياله وبهذا الكلام الازلي لكونه

انما يتم هذا لو كان القدم والحدوث من لوازم الماهية واما لو كانا من لوازم الوجود فلا ملخص

في علمه

فی علمه الازلی خطابا ای ما من شانه ان یقع به التخاطب متوجها الی مخاطب
مقدّر العدم وجودا المخاطب اذ ذاک وانّما یتوجّه الی المخاطب الموجود
فیما لا یزال وامتیازه او هذا الکلام النفسی الازلی عن العلم الازلی
ظاهر فانّ کلام غیره تعالی معلوم له تعالی ایضا ولیس هو کلامه تعالی ولو کان
کلامه تعالی النفسی عبارة عن علمه تعالی بالکلام لکان کلام غیره المعلوم له
تعالی کلاما له تعالی لعلمه به ایضا ولیس کذلک کما انّ کلام غیرنا اذا
علمناه معلوم لنا ومع ذلک لیس هو کلاما بل کلام لذلک الغیر
فانّ کلام کلّ شخص هو ما الّفه ذلک الشخص وهذا الذی ذکرناه من
انّ کلامه تعالی هو الکلمات المؤلّفة له تعالی بذاته فی علمه القدیم لیس ما
ذهب الیه الحکماء من انّ کلامه تعالی علمه لانّ العلم هو صور الکلمات
مطلقا لا الکلمات المؤلّفة له تعالی وحیثیّة انّها مؤلّفة له لا وحیثیّة
انّها معلومة له تعالی ولا مذهب الحنابلة ومن نحا نحوهم فی جعل
کلامه تعالی من جنس الاصوات وانحطّ الفهم فی التعمیم مثل صاحب المواقف
من انّ کلامه تعالی هو الاصوات والحروف فقط عندهم بناء علی ما هو الشائع
من اطلاق الکلام علی ذلک دون غیره او هو ما یشمل الاصوات والحروف
والمعانی جمیعا کما قاله صاحب المواقف دفعا لما ذکره من الاعتراض ولا ما هو
المشهود من الاشعری من انّ کلامه هو المعنی المقابل للّفظ والحروف علی ما حمله

عليه جمهور الاشاعرة كما مرّ وذلك لان الكلام عند المصنف رحمه الله هو الكلمات

المؤلفة في علمه تعالى دون الاصوات القائمة بذاته تعالى عن ذلك ودون معاني

تلك الكلمات كما هو المشهور من الاشعري على ما مرّ وهذا الذي ذكره المصنف

جيّد لبيان الكلام النفسي دون اللفظي اذ لا يفيد كون اللفظي كلام الله الا

بالمجاز باعتبار كون تلك الصور المؤلفة له تعالى في علمه القديم فنقول

وبالله التوفيق كما ان الكلام اللفظي فينا ليس الا الكيفيات المتميزة

في السمع القائمة بالهواء المحمول للفم او نفس الهواء المتكيف بتلك ا

لكيفية كما هو المعلوم من كتب اللغة وليس ذلك قائما بانفسنا ولا

يخرجها ذلك عن كونها كلاما لنا فكذلك في الواجب تعالى فكما انا بعد

تاليف تلك الصور في اذهاننا نتكلم بتلك الالفاظ الغير القائمة بنا

باحداثها بتحريكات الالات التي نحتاج اليها في افعالنا فتكون كلاما

لفظيا لنا وغيران تكون قائمة بنا فكذا الواجب تعالى بعد تاليف تلك الصور

في علمه بلا واسطة يحدث الكيفيات الخارجية المطابقة لتلك

الصور المؤلفة لديه بلا واسطة في جسم سواء كان هواء او غيره فهو كلامه

اللفظي الموجود بالوجود الاصيل في الخارج يسمعه من يريد اسماعه وليس

بشرط ان يكون الكلام اللفظي في المتكلم بان قائما به كيف ولو كان شرطا

لما كان احد منا متكلما به اصلا لعدم وجود الشرط كما هو المعلوم من تفسير

اللفظ في كتب النحو هذا بل هو اي ما ذكرناه تحقيق وتنقيح لمذهب الاشعري
فيكون المراد بالمعنى في كلامه هو الصور المؤلفة في علمه بذاته او من غير واسطة
كما يظهر بالتأمل الصادق فيه والاولى وجه لجعله صفة اخرى وراء العلم
وح لا اشكال في شموله للكتب السماوية بل الصور المؤلفة في علمه مع
وحدته لانه لما كان علمه تعالى واحدا محيطا بجميع المعلومات المختلفة مع
كونه عبارة عن صور تلك المعلومات كان كلامه الذي هو ايضا صور الالفاظ
واحدا مشتملا على جميع اقسام المختلفة من الكتب والصحف باللغات المختلفة
ومن الاخبارات والانشاءات كلها وغير اختلاف في الكلام الواحد
بان يكون هو كالعلم عبارة عن الصورة الاجمالية الجامعة للكل او يكونا
عبارتين عن المبدء ويكون الاشتمال اشتمال التعلق ولما كان كلامه
تعالى ازليا كما مر كان الخطاب فيه اي في الازل متوجها الى مخاطب متعلقه اذ لا
مخاطب موجود في الازل وانما هو فيما لا يزال الحادث فيكون المضي والحضور
والاستقبال فيه اي في الازل بالنسبة الى الزمان المتعلق فيه للمخاطب اللفظي
فيه ايضا وانت خبير بانه لو اعتبر الاجمال فيه لم يكن لاعتبار المضي ونحوه فيه
وجه وان لم يعتبر لم يكن واحدا كما لا يخفى وح لا وجه ايضا لقوله فلا
اشكال في ورود بعضها في الازل بصيغة المضي وبعضها بصيغة الحال
وبعضها بصيغة الاستقبال ويمكن ان يقال ورودها كذلك مفصلا

انما هو فيما لا يزال وانما في الازل وجودها اجمالا فان قلت قد اطرد العرف
على ان من انشأ كلاما بكتابة يسمى متكلما به وان لم يتلفظ به وينسب اليه ذلك
الكلام الذي انشأه بالكتابة بانه كلامه وقوله فلا يتوقف اضافة الكلام
الى المتكلم على تلفظه به كما يقال قال الشافعي كذا وقال ابو حنيفة كذا وقال
مالك كذا وقال احمد كذا وان علم انهم لم يتلفظوا به فهم انما ينسب اليهم هذه
الاقوال بمجرد انهم كتبوها فاذا كفى في نسبة الكلام الى المتكلم مجرد كتابته
له فلم لا يجوز ان يكون كلامه تعالى ونسبته اليه من هذا القبيل كما يقول المعتزلة
القائلون بان اللفظ المنزل على النبي عليه السلام فيكون نسبته اليه تعالى
بسبب انه كتبه في اللوح المحفوظ بل هذا اولى من ان ينسب مكتوباتهم اليهم لانه
دخل لقدرة غيره تعالى فيما ينسب اليه بخلاف ما ينسب اليهم بذلك او بسبب انه
اوجده في لسان الملك والرسول لعل المراد بايجاده تعالى اعم من ان يكون
ابتداء كما هو عند اهل الحق او بواسطة كما هو عند غيرهم والا فالافعال
الصادرة من الملائكة والرسول عند المعتزلة مخلوقة لهم الا ان يقولوا ان
كلامه تعالى المخلوق فيهم ليس بخلقهم خاصة قلت اما اولا فلان مجرد الكتابة
لو كان كافيا في نسبة الكلام لكان من علم نقشه على تأليف الكلمات في النفس
متكلما بها بمجرد نقشها مع انه لا يسمى متكلما بها اما المتفق على ذلك ولمن
اوجد النقوش الدالة عليها كالحيوان العجم وكذا من علم انه ليس له فضل

كما يجد العقل انه [illegible] خلق الاصوات [illegible] الا الحيوان [illegible]

الى تلك الالفاظ والحروف وان كان قادرا على تاليف الكلمات في
النفس كمن لم يحسن الكتابة فينقش نقشا فقد يتفق على صورة نقش
الكلمات لا يسمى بمجرد ذلك متكلما به وفي بعض النسخ البدلية
هكذا فلان من لم يقدر على تاليف الكلمات في النفس لا يسمى متكلما
خصوصا اذا لم يخطر بباله الحروف والكلمات انتهى وقوله لا يسمى
متكلما اي وان وجد النقوش وقوله خصوصا الخ اي لا سيما ان لم يخطر
بباله فضلا عن تاليفهما فان تاليف الكلمات انما هو بعد خطورها
بالبال ومن ذلك لان نسبة القول الى من كتب شيئا من الكلام انما
هي بسبب اعتقاد انه دال على كلامه النفسي ولا يكفي مجرد النقش وللمعتزلة
ان يلزموا من ذلك الا ان ما يسميه الاشاعرة كلاما نفسيا يسمونه علما
فلا نزاع الا في اللفظ فافهم ذلك واما ثانيا فلان النصوص السمعية
دالة على اثبات صفة الكلام له تعالى وظاهر تلك النصوص لذكر تلك الصفة
فيها بهذا الاسم المخصوص دالة على انها صفة مغايرة لسائر الصفات
المذكورة في النصوص ايضا باسماء مخصوصة كالعلم والقدرة والارادة
في ضمن المشتقات من العالم والقادر والمريد مثلا فالقول بما قاله
المعتزلة يؤدي الى ان لا يكون الكلام صفة اخرى وراء تلك الصفات
بل يكون راجعة الى صفة القدرة لكون التكلم عندهم عبارة عن القدرة

لكن ان الظاهر [illegible]

[illegible]

على خلق الكلمات في محالها من اللوح والملك او الرسول لا على اتصافه بالكلام
الظاهر عند الاطلاق وهذا تجاوز عن ظاهر النصوص والتجاوز عن الظواهر
من غير ضرورة داعية اليه مستنكر جدا ولا ضرورة هنا لجواز الحمل على الكلام
النفسي على انه اي مع ان قولهم خلاف ظاهر النص لا يمكن الدلالة لذا مصلحة المحجوج
من دليل عليه اي لا يمكن ان يدل على نفي الكلام النفسي حتى يكون لما قالوا
وجه لما مر من ثبوته فيكون قولهم المذكور خلاف ما في الواقع ههنا فيكون فاسدا
قطعا كيف ولو نفوه اي الكلام النفسي لزمهم القدح في كونه تعالى متكلما
بالمعنى العرفي المقتضي ان لا يسمى المتكلم متكلما بمجرد الكتابة الا مع اعتقاد انه
دال على كلامه النفسي كما سبق مع انه ثبت بالشرع انه تعالى كان متكلما قال
تعالى وكلم الله موسى تكليما وبعد ثبوت الكلام النفسي وانه غير العلم كما مر تم ما ذكرنا
من تحقيق مذهب الشيخ الاشعري من حمل المعنى في كلامه عليه من غير خلل فيه وفي
ما زدناه فهو الحري بالقبول والله اعلم

الفصل الثاني عشر في القضاء

والقدر اللذين كلفنا بالتصديق بهما القضاء عبارة عن علمه تعالى في الازل
بما سيكون فيما لا يزال على الوجه الذي يكون الكائن فيما لا يزال عليه
على ذلك الوجه والقدر عبارة عن ايجاده بالفعل في الخارج فيما لا يزال
على وفق القضاء الذي هو علمه الازلي به على الوجه الذي يكون عليه وقد
يطلق القضاء والقدر بمعنى واحد فيكونان مترادفين بهذا المعنى الواحد

وقد

وعلى كل تقدير افعال العباد كلها بقضائه تعالى وقدره بمعنى خلقه وتقديره
ابتداء خلافا للفرقة المعتزلة فانهم لما اوجبوا امورا منها الثواب على
فعل الطاعات والعقاب على المعاصي ومنها اللطف وهو ما يختار المكلف
عنده الطاعة او يقرب منها ويسميان المحصل والمقرب ومنها رعاية
الاصلح للعبد ولنظام العالم عليه تعالى متعلق بقوله اوجبوا لان
ترك ذلك قبيح عندهم وهو على الله تعالى محال اثبتوا للعبد جواب لما
قدرة مؤثرة بالفعل لانه لطف وترك اللطف قبيح كما مر هنا اى بتلك
القدرة المؤثرة يستحق المطيع الثواب اذ لا يتصور استحقاق الجزاء على ما
ليس بقدرته وبها يستحق العاصي العقاب على فعل المعاصي اذ لو لم تكن بقدرته
كان العقاب عليها ظلما والله تعالى منزه عن الظلم وقالوا عطف على اثبتوا
ان الله تعالى علم في الازل ان العاصي القادر على الطاعة والمعصية جميعا
يختار المعصية على الطاعة بقدرته المؤثرة فيها واختياره المرجح لها
فلذلك يستحق العقاب على فعل المعصية وعلم ايضا في الازل ان المطيع
القادر عليهما يختار الطاعة على المعصية بقدرته المؤثرة فيها ايضا
واختياره المرجح لها فيستحق الثواب على فعلها لذلك ايضا فليس شيء
منهما بقدرته تعالى والا لما استحق العبد الثواب والعقاب على ذلك اصلا
اذ لا معنى للاستحقاق على ما كان بقدرة غيره دون قدرته فالوا وقد نص

في استحقاق العبد ذلك علم الله تعالى به في الازل لما انه لا تأثير في ايجاب الطاعة
ولا في ايجاب المعصية فان علمه تعالى ليس متعلقا بايقاع احد الطرفين بل هو
متعلق بان العبد بقدرته المؤثرة بالفعل وارادته المرجحة يعين احد الطرفين من
الفعل والترك بالترجيح والايقاع وليس في ذلك اي في العلم به كذلك
تلجئة من الله تعالى للعبد الى احدهما اي الطرفين فان العلم بان العبد يختار احدهما
ويفعله بقدرته واختياره ليس في شيء من التلجئة قيل وعلى مذهب الاشعري
ايضا لا تلجئة لما انه علم الله في الازل ان العبد يكسبه الفعل القائل به الشيخ
الاشعري يفعل ما يفعل ولا تلجئة في ذلك وان لم يكن فعله بتأثيره
وايجاده بناء على نفيه تأثير قدرة العبد وان لم يكن في ذلك تلجئة
للعبد فبذلك يستحق العبد الثواب على فعل الطاعات والعقاب على المعاصي
ايضا فلا يتم ما تقرر من انه لا استحقاق للعبد على فعله عنده اقول انما
يتمشى ذلك الاستحقاق لو لم يكن علم الله تعالى علما فعليا هو مصدر للمعلوم
وعلة له ولا ينافي ذلك كون علمه ازليا ومعلومه فيما لا يزال لما انه
علم وجوده في وقته على ان يكون الوقت ظرفا للوجود دون العلم كما هو الحق
عند المصنف رحمه الله من ان علمه تعالى من حيث انه مصحح قدرته ومن حيث انه مرجح
ارادته فيكون فعليا مصدرا للمعلوم والا فلا يتمشى ذلك الاستحقاق
لان ذلك العلم على هذا التقدير موقوف على المعلوم من حيث انه قدرة معين لوقوع

حيث

وحيث انه اراده فما معنى استحقاق العبد فلذلك لا يقال يجوز ان يكون العلم
مؤثرا في وجود الفعل بسبب قدرة العبد على مذهب المعتزلة او بسبب كسبه على مذهب
الشيخ الاشعري لانا نقول اما الاول فهو ان يكون مؤثرا في الوجود
بسبب القدرة فكلام خال عن التحصيل لا ينفع فيما ادعوه لان العلم
على تقدير كونه فعليا يكون سببا لوجود المعلوم وكون الشيء كالعلم
فيما هنا سببا الصلة الشيء عن سبب اخر كالقدرة مما يعلن به قوله يجوز
ان يكون العلم مؤثرا في الوجود بسبب القدرة انما يتصور بكونه سببا
بعيدا لوجود ذلك الشيء فيكون في العلم ح بفعل العبد فلجئه
له اليه وعلى هذا التقدير يبقى الاشكال الذي ارتكبت المعتزلة لاجله
اي لاجل دفعه عنهم اثبات قدرة العبد وتاثيره اي العبد بقدرته
ونفي عطف على اثبات تاثير الله بقدرته في فعل المكلف وهو انه
لا معنى للثواب والعقاب على ما ليس بقدرته وارادته بل بقدرة الله
تعالى وارادته وفي ذلك اي بقاء الاشكال ح ثابت لانه كما لا محيص عن
تاثير المؤثر القريب كقدرة العبد فيما نحن فيه بناء على ما قالوا كذلك
لا محيص عن تاثير المؤثر البعيد كالعلم بناء على ما قرر فلا ينفع
الملجئة للعبد الى احد الطرفين بما ذكروه من اثبات تاثير قدرة
العبد ونفي تاثير قدرته تعالى في فعل العبد اذ لا يمكنهم نفي علمه تعالى

بافعال العباد واذا كان علمه فعليا كانت الجنة باقية كما قررت
نعلم كون العلم فعليا مما لا يقبله العقل اذ العلم حكاية للمعلوم فيكون
تابعا له فكيف يتصور كونه مؤثرا فيه نعم يستحيل تخلف معلومه تعالى عن علمه
به لاستحالة الجهل عليه تعالى واين هذا من التأثير فيه هذا واما الثاني
وهو ان يكون العلم مؤثرا في وجود الفعل بسبب كسب العبد فهو الكسب
الذي اثبته الاشعري ليس لاجل دفع الاشكال المذكور اذ لا اشكال
على مذهبه فان الثواب عنده فضل من الله تعالى والعقاب عدل منه
بناء على ان الكل ملكه فلا قبح عليه تعالى اصلا فانما اثبته اي الكسب للفرق
بين حركة المرتعش وحركة المختار فان التكليف بمثل الاولى مما لا يكون
متعلق قدرة العبد غير واقع بخلاف مثل الثانية مما هو متعلق قدرته
وفي النسخة التي رأيتها بمثل الاول اي بمثل حركة الاول اعني المرتعش
وان كان التكليف به ايضا جائزا عنده لما انه لا قبح عليه تعالى اصلا والحق
هو ما ذهب اليه الاشعري من عدم تأثير قدرة العبد لدلالة النصوص على ان
الكل بمشيئة الله تعالى وخلقه وان التكليف الذي هو غير واقع هو التكليف
بما ليس متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الجسم اما ما هو متعلق لقدرته كا
لايمان وسائر الطاعات وان لم تكن لقدرته تأثير فيه فالتكليف به
واقع فضلا عن الجواز كما كلف ابو لهب بالايمان الذي هو متعلق قدرته

العبد وان لم يكن متعلقا لقدرته بالفعل بناء على ان القدرة مع الفعل
وليس فيه محذور فانه كما انه ليس للعبد على الله تعالى حق يتوهم في حقه ظلم لما
مر ان لكل ملكه تعالى بل هو الحاكم المطلق الفعال لما يريد لمن يريد فقدر في
الازل السعادة لمن اراد والشقاوة لمن شاء كل ذلك من غير سابقة
استحقاق ولعيل اذ لا يسبق على الازل فضلا عن تاثير قدرة العبد وقال
تعالى هؤلاء للجنة ولا ابالي وهؤلاء للنار ولا ابالي كما ورد في الحديث
القدسي الفصل الثالث عشر في حكمته تعالى التي لا تخلو افعاله تعالى
عنها وهي عبارة عن اتقان العلم واتقان الفعل الصادر عنه ولما كان
الواجب تعالى متصفا بالعلم الاكمل الذي لا يداينه علم احد من المخلوق ولا يشوبه
جهل اصلا كما هو شان العلم فينا وكذا بالقدرة الكاملة التي لا يعتريها
العجز المقابل لها كما هي في غيره تعالى وذلك لانه كان صنايعه التي هي اثار
قدرته التابعة للعلم مشتملة على دقايق الحكم والمصالح التي يتحير في ادراك
نبذ اي قليل منها عقول العقلاء الكاملين اي العقلاء لا يدركون
الا اقل قليل منها ومع ذلك يتحيرون في ذلك المدرك القليل بحيث
يتعجبون من علم صانعه وقدرته كما يشهد به النظر الدقيق في المصنوعات
المشاهدة لنا خصوصا النظر في الهيئة والتشريح لتلك المصنوعات
كان تعالى جواب لما احكم الحاكمين اي اتقن المتقنين كما انه اعلم العالمين

لما ان كمال العلم يدل على كمال الاتقان المتوقف عليه وانا فلله القادرين
كذلك ايضا بل علم جميع العلماء بالنسبة الى علمه تعالى جهل لما ان علم الكل
مشوب به والعلم بالشيء مشوبا بالجهل به جهل بالنسبة الى ما ليس مشوبا
به لان العلم بالشيء حقيقة هو انكشافه على ما هو عليه عند العالم ولو كان
مشوبا بالجهل به من وجه لم يكن علما به حقيقة على ان للعلم فينا مراتب
بعضها ادنى وبعضها اعلى والادنى بالنسبة الى الاعلى جهل وعلمه
تعالى فوق الكل فيكون علم الكل بالنسبة اليه جهلا وكذا قدرة جميع الخلائق
بالنسبة الى قدرته تعالى عجز لان قدرته لا يشوبها العجز اصلا بخلاف
قدرتهم قال الخضر لموسى على نبينا وعليهما السلام ما علمي وعلم جميع الخلق
بالنسبة الى علمه تعالى وتقدس عن الجهل الا كما ينقص المخيط المغرز في
البحر منه اي من البحر متعلق بينقص اي ليس نسبة العلوم فينا الى علمه تعالى
الا كنسبة ما ينقصه المخيط من البحر اليه يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم وهم
لا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء منه وانه اقل قليل بالنسبة اليه
الفصل الرابع عشر في جوده تعالى قد عرفوا الجود بافادة وفي بعض
النسخ بافاضة ما ينبغي لمن ينبغي وفي ايراد اي وعدم ذكرهما اشارة الى ان
خاصة ذوي العقول لا لعوض يصل اليه ولا لغرض يعود عليه وفيه تعريف
مشتمل على تفصيل المنتسبين المفاد والمفاد له اي الغرض وابداهما

هو التفصيل

هو التفصيل لا انه محتاج اليه اذ يمكن الاقتصار على قوله افادة ما ينبغي
وعن ذكر لمن ينبغي كما انه يمكن الاستغناء بقوله لا لغرض عن ذكر لا لعوض
وذلك لان من افاد لمن لا ينبغي الافادة له لم يكن هذه الافادة بما ينبغي
فالاقتصار على ما ينبغي يكفي في التعريف ومعلوم ايضا ان الغرض بحسب المفهوم
يشمل العوض لان العوض مقصود كساير الاغراض بل العوض ايضا اي كما
ان الغرض يعم العوض بحسب المفهوم كذلك العوض يساوي الغرض بحسب الصدق
لان المراد بالغرض هنا ما يعود اليه كما مر فكان ذكره مغنيا عن ذكره
ايضا فيمكن الاكتفاء باحدهما مطلقا عن الاخر واذ قد علمت معنى الجود
فقد علمت انه بالمعنى الحقيقي ليس الا لله تعالى فان غيره انما يفعل الخير
لغرض فلا يمكن اطلاق الجود عليه بالمعنى الحقيقي والاغراض العائدة
اليه اي الى ذلك الغير اما في الدنيا واما في الاخرة وقوله اما
للثواب او النجاة من العقاب بيان للاغراض العائدة اليه في الاخرة
ان اريد بهما ما هو المتعارف وفيهما ان اريد بهما المعنى اللغوي
بخلاف قوله او المدح من الناس فانه في الدنيا فقط وكذا قوله او استكمال
النفس او الاحتراز عن رسوخ محبة ما هو في معرض الزوال فانه في الدنيا
ايضا وان كان ثمرته في الاخرة وقوله او التخلص عن الالم الذي يلحقه بما
لفعل او بحسب اعتقاده يحتملهما بهذا التعميم والا فهو مثل قوله ولا اول

وان اريد به رقة القلب التي تلحقه بالفعل لعلاقة من الجنسية التي تفيد رقة
القلب في هذه النشأة الى غير ذلك مما هو عائد اليه في الدنيا او الاخرة
واما المبدأ الحق تعالى فيفيض الخير بما يريده لا بالايجاب على الممكنات
بحسب ما يقبله كل واحد منها حسب الفطرة التي خلقه الله عليها من غير
بخل منه تعالى فلا يمنع احدا ما يكون مستعدا بالكلية بحسب فطرته من غير
غرض وعوض عطف تفسيري لان المعنى من الغرض هنا ما يعود عليه
لان فعله تعالى لا يعلل بما يعود الى غيره والنقص المشاهد في بعض الممكنات
لا يدل على انه تعالى منع الخير الذي يحصل به عنه للبخل او غرض لانه انما
هو لقصور القابلية في ذلك البعض لا من بخل المبدأ والفاعل تعالى
عن ذلك علوا كبيرا وقصور القابلية عندنا راجع الى نفس الشخص
لان الله تعالى خلق القاصر كالكامل وما هو منه تعالى من خلقه ومن خيره
ومن عند الحكماء مستند الى المعدات والمعد ما يتوقف المعلول
على وجوده وعدمه بعد الوجود غير متناهية وجانب المبدأ غير مجتمعة
في الوجود بكون الواجب مع كل من السوابق الكائنة في تلك المعدات
بوجوده وعدمه الطارئ على وجوده علة موجبة للاحق لئلا ينتهي
شيء من الحادث الى الواجب لا تنتهي سلسلة المعدات الى معد مستند الى
الواجب تعالى فقط ومن غير ما خلة السوابق عليه بل كل واحد منها مسبوق

بآخر

باحاد غير متناهية منها لا الى بداية قال المعلم الثاني في التعليقات

المبدء الاول تعالى تام القدرة لا يعتريها عجز والعلم لا يشوبه جهل والحكمة

اى الاتقان علما وعملا فهو كامل في جميع افعاله بحيث لا يدخل في شيء منها

خلل البتة اذ لو وقع في ذلك خلل لكان للعجز ولا يلحقه تعالى عجز عن الممكن

لكونه تام القدرة بحيث لا شيء مما هو ممكن الوجود الا ويشمله قدرته

واما القصور والآفات والعاهات الطبيعية اى التي لذوي الطبائع

فهي انما هي للضرورة التي يقتضيها النظام وليست لعجزه تعالى او لعجز

المادة عن قبول النظام التام فان قابلية المادة شرط لفيضان المبدء

الفياض وعند المحققين من اهل الكشف والشهود من التشبيه وهم الصوفية

العارفون ان الاحوال التي عليها واحد واحد من افراد الممكنات على

تعاقبها في الوجود وتواليها بلا فصل ومقتضيات نشاة ذلك الفرد

الواردة هي عليه لان كون ذلك الفرد على ما هو عليه انما هو بتلك الحالة

التي هو عليها في كل حال فكونه ذلك الفرد انما هو بها ولولاها لما كان

هو وان لم يظهر علينا وجه لزومها له لعدم ظهور وجه المناسبة بينه وبينها

كما ظهر بين الاربعة والزوجية من الانقسام بمتساويين كما ان الاربعة

لا يمكن ان يكون الا زوجا ولو لم يكن زوجا لم يكن اربعة كذلك لا يمكن

ان يكون كل شخص في الحالة التي هو فيها على صفة خير ليكون اكمل والحالة

بحيث لا يمكن ان يكون ذلك الفرد اكمل مما هو عليه او انقص منه في كل حال من الاحوال الواردة عليه صح

التي هو عليها الآن وان فرض كون هذه الحالة اكمل من التي هو عليها لكنه
لو لم يكن هو على الحالة التي كان عليها لم يكن هو فالتشبيه المذكور انما
هو في اللزوم لا في عدم ظهوره وتجدده وانقص تلك الحالة المثل ذلك
الواجب تعالى يظهر والاظهار بنور الفيض الوجودي اي الفيض الذي هو الوجود
ما هو مستكن في قابليته اي ما هو بالقوة فيظهر بنور الوجود فيكون بالفعل
فالكل من الله تعالى بحسب الوجود الذي هو من فيضه تعالى لانه المتحقق بذاته الذي يتحقق
به ما سواه مما من شانه ان يتحقق كما نفصح عنه قوله تعالى قل كل من عند الله
اي بحسب الوجود لكن النقايص والشرور ليست الا من قصور القوابل التي ليس في
قوتها ما هو كمال فيظهر بنور الوجود الذي هو من الله تعالى فيكون بالفعل
فالقصور من ذات القوابل ومن ضيق حوصلة قابليتها بحيث لا تسع ما
يكمل به كما قال تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله لان نور الوجود
منه تعالى وما اصابك من سيئة فمن نفسك اي ليس في قوتها ما تكمل
به حتى يظهره الله بنور الوجود والسر في ذلك اي في ان ما اصابك
الخ ان الخير هو نور الوجود فما عداه مما لا وجود له لا خير فيه والشر هو
العدم الذي منبع كل نقص والوجود الذي هو الخير مستفاض منه تعالى
فكان الخير كله منه تعالى واما العدم فهو انما هو من مقتضى نقيصة الفطرة
الامكانية لان الفطرة الامكانية ليست قابلة لكل كمال فكانت

ناقصة

ناقصة والعدم من لوازم النقص فاذا كان الخير منحصرا في الوجود المستفاض
منه تعالى الذي به خروج الكمال من القوة الى الفعل فكل خير وكمال هو من فيض
فضله تعالى ولما كان الشر المنحصر في العدم من مقتضى الفطرة الامكانية فكل
شر ونقص فهو من طبيعة الممكن فكان ما اصابك من حسنة فهو من الله
وما اصابك من سيئة فمن نفسك هذا مجمل ان اخذت الفطانة التي
من مواهبه تعالى بيدك تهديك الى التفصيل وكون الفطانة من مواهبه
من الله تعالى فهو الذي يهدي الى سواء السبيل لانه الخالق وحده واما
عنايته تعالى فهي كما قالوا عبارة عن علمه بنظام العالم على الوجه الذي هو
اصلح الوجوه واكملها والاصلحية والاكملية للمجموع من حيث المجموع ومعنى ذلك
ان المجموع كان بحيث ينساق كل جزء منه بانضمامه الى ساير الاجزاء الى ما
هو اصلح بالنسبة للكل من حيث الكل وذلك العلم بنظام العالم هو السبب لوجود
الممكنات على الوجه الذي هي عليه كما سبق في فصل الصفات واما لطفه
تعالى فهو تربيته تعالى كل فرد من افراد العالم حتى يصل الى كماله اللائق
به وقوله بحسب استعداده واستعداده مغاير له متعلق اما بتربيته او
باللائق واما هدايته فهي جعل كل شيء متوجها الى ذلك الكمال اللائق
به اما بحسب الطبع متعلق بقوله متوجها او بحسب الارادة كما في الحيوان كما
قال تعالى حكاية عن موسى على نبينا وعليه السلام ربنا الذي اعطى كل

شیء خلقه ثم هدی هذه الهدایة المذکورة فی الآیة ساریة فی جمیع الممکنات

بقرینة قوله کل شیء ولذا جعلوها عبارة عن الجعل المذکور قال ابو الحسن العامری

هی من فیض العقل الاول لعله اراد انه واسطة فیها وقال الشیخ ابو علی فی

بعض قصایده هو تعالی طالب عن طالب الکل الی النیل منه ای الی ان

ینال الکل منه تعالی بحسب استعداده المستکن فیه لما اللام صلة الاستعداد

یظهره تعالی بنوره فیض الوجود وهو تعالی غالب ای مقتدر علی اعدام العدم

ای علی ازالته عن الممکن بنوره فیض الوجود وعلی السلب عن الممکنات مما

تشتعل مفعول للسلب بنفسها ای الممکنات متعلق بتشتعل وقوله

من البطلان بیان لما وقوله اذ کل شیء هالک ای فی حد ذاته علة

لاستعداد الممکنات للبطلان الا وجهه ای ذاته تعالی المتحققة بذاتها

فلا یتطرق الیه البطلان اقول وهو تعالی غالب فی الاعدام ایضا بان

یاخذ عن الموجود فیض الوجود کما هو غالب فی الایجاد بفیض الوجود

علی الممکن بل طالب وغالب فیهما ای الاعدام والایجاد وقال الحکماء

انه تعالی تام وفوق التمام اما الاول ای اما انه تام فلحصول کل ما من

شانه ان یحصل له ای فلحصوله له بالفعل واما الثانی ای انه فوق التمام

فلافاضته تعالی علی الغیر من الممکنات کل ما یمکن حصوله له ای لذلک

الغیر بحسب استعداده الخاص به فالکل منه تعالی والوسائط شروط ومعدة

بموثرات

خاتمة اذا تاملت في صفاته تعالى العظمى وفي اسمائه الحسنى والاسم هو الذات المأخوذ مع الوصف وجدت كلها سوى الصفات الذاتية وهي التي قال بانها راجعة الى الذات ولذا سماها ذاتية اما من قبيل السلوب كالوحدة والواحد او الاضافات كالقاهر والظاهر او مركبا منهما كالاولية والاول على ما يشهد به النظر في تفاصيلها لجوازان يكون منها ما لم يصل الينا نقله فلم يحصل العلم الينا بذلك فصفاته الذاتية ليست زائدة على الذات كما سبق بل يرجع كلها الى العلم الراجع الى الذات كما سبق اما القدرة والارادة فظاهر رجوعها الى العلم لما مر واما الحيوة فهي ترجع الى العلم والقدرة الراجعة الى العلم فتكون راجعة اليه ايضا اذ الحي هو الدراك الفعال لان الحيوة هي الدراك والفعل والدراك هو العلم والفعل هو الايجاد وهو امر اضافي في نفسه فلا يكون صفة ذاتية ولكن منشاءه اي الايجاد هو القدرة والارادة اللتان من الصفات الذاتية فيكون المراد من الفعل في تفسير الحيوة هذا المنشأ ليصح ان يكون صفة ذاتية وهما اي القدرة والارادة صفتان ذاتيتان ترجعان الى العلم ولا اختلاف لاتحاد عينهما كما سبق بيانه في فصل الصفات والعلم عين الذات كما مر فقد رجع الامر كله الى الله الواحد الاحد قال تعالى الا الى الله تصير الامور

والحمد لله الشكور

والصلاة على نبيه الشفيع المشفع يوم النشور

وعلى آله وأصحابه معادن الجنود بفيض النور ثم

بعون الله يوم الخميس بعد مضي اثنين وعشرين من شهر

محرم الحرام في سنة ألف ومائتين واثنين وسبعين

والهجرة النبوية على هاجرها ألف

صلاة وسلام وتحية

ألف ورقم في

١٢٧٢

سـ